عبدالله بن نافع الدعجاني

الوضعية المنطقية
في فكر زكي نجيب محمود



الوضعية المنطقية
في فكر زكي نجيب محمود

دراسة نقدية في ضوء الإسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الوضعية المنطقيه
في فكر زكي نجيب محمود

دراسة نقدية في ضوء الإسلام

عبد الله بن نافع بن عايد الدعجاني

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود

دراسة نقدية في ضوء الإسلام

مركز التاصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ/٢٠١١م

تصميم الغلاف: مركز التاصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.org

بريد إلكتروني: info@taseel.com

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.. أما بعد:

فلطالما كان الوحي الإلهي المنزه المورد الزلال والنبع الصافي لسلف هذه الأمة وأجيالها، فمنه يصدرون وإليه يردون، وبسببه كان ذلك الرعيل الأول من الأمة خالص القلب والتصور والشعور، من كل ما يفسد نظره في مسائل دينه ودلائله.

ولضرورة ذلك النبع الصافي في تمثيل روح الأمة وهويتها الفكرية، حرص المعلم الأول ﷺ على صفاء ذلك النبع من كل شائبة تعكر صفوه، ومن كل قذىً يفسد رونقه، فقد غضب ﷺ حينما رأى مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه صحيفة فيها شيء من التوراة، وقال ـ معاتباً له ـ: **«أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة»**[1].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣/ ٣٨٧؛ وابن أبي عاصم في السنة ص٢٧، وغيرهما، وقد حسنه الألباني في الإرواء رقم ١٥٨٩.

لكنه في أعقاب هذا الزمان، عانت الأمة الإسلامية ـ في المراحل الأخيرة من صراعها الفكري ـ تراجعاً حضارياً ونكوصاً فكرياً بالغين؛ مما تسبب في انحسار مد حضارتها، وضعف سياستها، وتمزق جماعاتها، وتربص أعدائها بها، ولعل من أهم أسباب ذلك التراجع الحضاري تعدد الينابيع الاستدلالية ـ بعد أن كان ينبوعاً واحداً ـ واختلاطه برواسب الحضارات الوثنية، وحثالة الثقافات الأجنبية، ولكن ما زال ذلك النبع الصافي ينفي الخبث عنه، ويزيل القذى منه بقوته الذاتية.

ولقد كان أخطر آثار ذلك الامتزاج والاختلاط على الحضارة الإسلامية، هو الارتداد عن منهج التلقي كما كان عليه سلف هذه الأمة، والعبث بمصادر المعرفة الإسلامية ـ تلك العين النضاخة الثرَّة التي تمد ذلك النبع الصافي والمعين القراح ـ وبذلك زوحم المنهج الاستدلالي الشرعي المقنع ـ القائم على الوحي الإلهي والعقل السليم ـ بمناهج استدلال خداج، بعيدة عن روح الأمة، وأجنبية عن فكرها، حاولت ـ يائسة ـ تشويه فطر الناس، وتصورهم للإله والكون والإنسان.

مما يحتم علينا المساهمة في إحياء المشروع الحضاري الفكري الإسلامي، القائم على ركيزتين:

الأولى: تخليص الإسلام مما شابه وشوهه خلال عصور التخلف الحضاري، وذلك بالتقرير الواضح لأحكامه ومقاصده المتلائمة مع الفطرة.

والثانية: الوقوف أمام تحدي الأفكار الوافدة والينابيع الاستدلالية المختلفة والفلسفات والنظم المبتدعة، وذلك بالنقد والتمحيص العلمي.

وقد تمخض هذا الصراع عن تيارات فكرية، توالت وتعاقبت، ثم تلاقت واستقرت في رحم وفكر مجتمعاتنا الإسلامية، وكانت من أشدها أثراً تلك التيارات الفكرية الغربية ـ وذلك لطول زمن احتكاك الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية وشدة الصراع بينهما ـ إذ قد برز دعاتها إلى الساحة الفكرية الإسلامية، ينادون بالتبعية الحضارية للفكر الغربي، ويسعون ـ في إقامة مشروعهم الأعمى ـ إلى عزل المسلم عن الوحي الإلهي، وربطه بالفكر الغربي المعاصر، الحامل بذور الفساد الاجتماعي، وضمور الشعور الخلقي، والمتَّكىء على فلسفة التفكيك، تفكيك حياة الإنسان وعزله عن قيمه ومبادئه السامية، حتى أصبح هذا الكائن الكريم ـ عندهم ـ ذا بُعْدٍ واحدٍ، تسيطر عليه العقلانية المادية، وتطبق عليه معايير العلوم الطبيعية والرياضية الكمية.

ولما كانت تلك التيارات الفكرية ـ والتي تعددت ألقابها، واختلفت أسماؤها، من علمانية وتنويرية وحداثية ـ معتمدة على مفاهيم فلسفية متعددة، إما وجودية، وإما وضعية، وإما برجماتية، وإما غيرها من المفاهيم الفلسفية المنتشرة في الحياة الفكرية الغربية المعاصرة، وجب على كل قادر متطلع للمشروع الحضاري الإسلامي، أن يدرس تلك المفاهيم الفلسفية والمنابع الأساسية لتلك التيارات دراسة نقدية وافية عميقة، بتحليل علمي دقيق، تظهر عوامل ضعفها، وتخلخل تماسك بنائها، وتمزق نسيج فكرها.

فالحفر بالنقد والتحليل في الجذور الفلسفية لتلك التيارات الفكرية ـ لا سيما في بُعدِها المعرفي ـ هو الهدف من المشروع النقدي الحضاري الإسلامي، إذ لا يكفي أن نقف أمام هذه التيارات بالنقد المجمل الذي يبين مخالفتها للوحي الإلهي بياناً مجملاً ـ اللهم إلا إذا كان هذا النقد في سياق الخطاب التحذيري للأمة ـ بل لا بد من إظهار بطلانها في نفسها قبل الحكم عليها بمخالفتها للوحي الرباني.

فبيان بطلان الشيء في ذاته، وإظهار وجه تناقضاته الفلسفية والمنطقية، حجة وأيُّ حجة على كل العقول، سواءً أكانت عقولاً مؤمنة، أم عقولاً كافرة، بل «... كل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرةً تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفَّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين...»[1].

وهذا البيان مفتقر إلى الصناعة العقلية المؤسَّسَة على الأدلة النقلية، وتلك طريقة الوحي الإلهي في قيادته للمعارك الفكرية والعقدية التي خاضها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع خصومهم، بل كلما كان الباحث أرسخ قدماً في معرفة تلك الصناعة العقلية كان أوفق للسنة المحمدية وأقدر للذب عنها، وهذا ما انتهى إليه أحد أئمة المذهب السلفي، وهو ابن تيمية، وذلك في سياق بيانه للعلاقة المنسجمة بين العقل والنقل، إذ يقول: «فمن تبحر في المعقولات، وميز بين البينات والشبهات، تبين له أن العقل الصريح أعظم موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك، عظمت موافقته للرسول»[2].

ولما كانت المساهمة في إحياء المشروع النقدي الحضاري الإسلامي هاجسي الفكري الأول، رغبت في كتابة دراسة نقدية لفلسفة من تلك الفلسفات الغربية المعاصرة، فوقع اختياري بعد مشورة علمية على دراسة «الوضعية المنطقية»، والتي فرضت نفسها على جدليات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وكانت مثار اهتمام معظم المفكرين العرب، بل أضحت من أبرز أطراف المعارك الفكرية التي تعج بها ساحتنا الثقافية، كما سيأتي بيانه في تضاعيف هذه الدراسة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم ١/٣٥٧.
(٢) المصدر السابق ٥/٣١٤.

وقد تمثلت تلك الدراسة النقدية في عنوانها التالي: «الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، دراسة نقدية في ضوء الإسلام»، ويمكن أن أجمل أهمية تلك الدراسة فيما يلي:

الأول: تنبع أهمية تلك الدراسة من الحاجة الفكرية الماسة لتناول الفلسفة الغربية ـ الحديثة والمعاصرة ـ بالدراسة الجادة الملتزمة بالأصول العلمية، القائمة على التحليل والنقد، ذلك لتأثير تلك الفلسفات الغربية في فكر العالم الإسلامي وتصوراته، نتيجة للانفتاح الثقافي، والتقارب الإعلامي، والصراع الفكري بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

الثاني: تنطلق أهمية تلك الدراسة من ضرورة تقديم الإسلام للعالم بأسلوب التقرير والنقد، المقابل فلسفياً للفلسفات الغربية، وذلك انطلاقاً من عالمية الإسلام، التي توجب علينا إخضاع كل الفلسفات والنظريات والمذاهب والنظم لميزان الإسلام، عندئذٍ ينكشف زيف تلك الفلسفات، وتتهافت أسسها، بل يمكن أن نقرر بحق أن الإسلام هو الطريق الوحيد لخلاص البشرية، وإنقاذها من شقائها.

الثالث: تنبعث أهمية تلك الدراسة من تعلقها بجانب مهم من جوانب الثقافة والتراث، ألا وهو «مناهج الاستدلال»، إذ إن هذا الجانب ركن ركين في كل دعوة، وأصل أصيل في كل طرح، إذ لا يمكن تقرير مسألة نظرية إلا بعد الاستدلال عليها وفق منهج علمي مقنع، بل يستحيل نقد مذهب ما نقداً علمياً إلا بعد نقد منهج استدلاله، فالذي يسلط نقده على المسائل ويهمل نقد دلائلها ـ وإنما المسائل ثمرة الدلائل ـ كمن يحاول أن ينزح ماء السيل ولا يسد مجراه، فالعقل النقدي الشرعي بحاجةٍ إلى مثل هذا اللون من الدراسات، ولذلك حاولت دراستي إبرازه في نقد أساس المشكلة الفلسفية للوضعية المنطقية ـ والتي تكمن في مناهج استدلالها

ومصادرها المعرفية ـ نقداً متضمناً بيان أصالة المنهج الاستدلالي والمعرفي الإسلامي.

الرابع: تصدر أهمية تلك الدراسة من محاولة تحقيق أهدافها العليا، ومنها المساهمة في توعية الأمة ودعوة علمائها ومثقفيها وحكمائها إلى استشعار خطورة «العقل الوضعي» على دين الأمة الإسلامية وهويتها وثقافتها وتراثها، بل على إنسانية الإنسان وبُعْده الروحي، فلقد كان «العقل الوضعي» في الوطن العربي قائد لواء التمرد على دين الأمة وحضارتها، وذلك بسبب تبني بعض المؤسسات العلمية والثقافية والسياسية لأطروحاته الفلسفية، وكان على رأس مظاهر تمرده إقصاؤه الوحي الإلهي ـ الذي يشكل عقل الأمة وهويتها ـ من ميدان المعرفة البشرية.

الخامس: تسعى تلك الدراسة إلى سد ثغرة في المكتبة الإسلامية، إذ لا يوجد ـ في حدود علمي ـ كتاب مفرد اهتم بهذه الفلسفة وصفاً ونقداً على ضوء المفاهيم الإسلامية، متخذاً مفاهيم المنهج السلفي قاعدة لانطلاقه الفكري، فمع كثرة الدراسات وتعددها حول فكر الدكتور زكي وفلسفته[١] إلا أنها ـ غالباً ـ لا تخرج في منهجها وأصولها المعرفية عما يلي:

أولاً: إما مجرد وصف لفلسفة الدكتور زكي، وذلك مثل الكتاب التذكاري بعنوان: زكي نجيب محمود، مفكراً عربياً رائداً للاتجاه العلمي التنويري: بإشراف وتصدير الدكتور عاطف العراقي.

---

(١) انظر: في ذكر جملة من تلك الدراسات إلى مبحث المواقف الإجمالية للمفكرين العرب من الوضعية المنطقية.

ثانياً: وإما وصفاً ونقداً لبعض جوانبها المنطقية مع عدم إعطاء الجانب الفلسفي حقه من النقد، وذلك مثل كتاب «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، تأليف الدكتور يحيى هويدي.

ثالثاً: وإما وصفاً ونقداً من خلال فكر زكي نجيب محمود لبعض جوانبها الفلسفية، مع عدم إعطاء الجانب المنطقي حقه من النقد، وذلك مثل كتاب «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، تأليف عبد الباسط سيدا.

رابعاً: وإما وصفاً ونقداً لبعض الجوانب الفكرية غير الفلسفية للدكتور زكي، مثل موقفه من التراث ومن الفكر القومي، وذلك مثل كتاب «التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في فكر زكي نجيب محمود»، تأليف فوزية عيد موسى مرجي.

ولكن المهم في هذا السياق أن كل هذه الدراسات وغيرها لم تنطلق في دراستها النقدية من المفاهيم الإسلامية بضوابطها وقواعدها السلفية، وهذا ـ إن شاء الله ـ ما يميز دراستي عن كل الدراسات السابقة.

ويمكن تلخيص جوهر هذه الدراسة ولبّها في أمرين:

الأول: عرض مفاهيم الوضعية المنطقية فلسفية كانت أم منطقية من خلال ما كتبه زكي نجيب محمود، عرضاً تفسيرياً وتحليلياً.

الثاني: نقد مفاهيم الوضعية المنطقية فلسفة ومنطقاً من خلال ما كتبه زكي نجيب محمود نقداً علمياً على ضوء المفاهيم الإسلامية.

وقد كان من أهم الأسباب التي دفعتني إلى حصر دراستي «للوضعية المنطقية» في فكر زكي نجيب محمود ما يلي:

أولاً: تحقيق الهدف الأكبر من هذه الدراسة، وهو دراسة ونقد مشكلة فكرية تنبض بالحياة داخل مجتمعنا العربي، ولها حضورها في

ساحتنا الثقافية والفكرية، وبذلك يمكن أن نشعر بواقعية أكبر لهذه المشكلة الفكرية، ولم أعرف من يمثل هذه المشكلة الفكرية الفلسفية حق التمثيل في عالمنا العربي غير الدكتور زكي.

ثانياً: بغية تركيز البحث والبعد عن تشعباته، إذ إن أخذ الموضوع بصفة العموم والإطلاق يوجب على الباحث تتبع مسار الوضعية المنطقية في مراحلها الثلاث، وبحث الفروق المنهجية والمسائل الخلافية بينها، كما أنه يحتم على الباحث متابعة النتاج الفكري لأعلامها، وغالبه لم يترجم.

ثالثاً: الرغبة في تيسير مسائل هذا الموضوع وتذليل صعوباته، ذلك لأن زكي نجيب محمود ـ رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي ـ يتمتع بالوضوح في العبارة والسلاسة في الأسلوب، والتنظيم البديع في الأفكار، ويبدو أن هذه الأوصاف نتاج طبيعي لإرثه وتركته الأدبية، إذ كان بحق كما وصف: «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».

وقد تمحورت هذه الدراسة منهجياً على أمرين:

الأول: المحور التاريخي للوضعية المنطقية، ويمثله الباب الأول، ويتضمن جانبين، الأول: التعريف بالوضعية المنطقية في الفكر الغربي والفكر العربي ويمثله الفصل الأول مع تمهيده، والثاني: وصف الجذور والمنابع الفلسفية للوضعية المنطقية، مع التنبيه على أثرها في تكوين المفاهيم الفلسفية والمنطقية للوضعية المنطقية، ويمثله الفصل الثاني، وقد اتبعت في كتابة هذا المحور المنهج الوصفي المتضمن التفسير والتحليل، وذلك في غالبه إلا بعض المواضع التي احتجت فيها للمنهج النقدي وهي قليلة.

الثاني: المحور الفكري لرائد الوضعية المنطقية الدكتور زكي وينقسم هذا المحور إلى جانبين:

الأول: المفاهيم والمواقف الفلسفية في فكر زكي نجيب محمود، ويمثله الباب الثاني ويتضمن أمرين: الأول: مواقفه المعرفية، ويمثله الفصل الأول، والثاني: موقفه من الميتافيزيقا ويمثله الفصل الثاني.

الثاني: الركائز المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، ويمثله الباب الثالث ويتضمن أمرين: الأول: مفهوم الصدق المنطقي في فكره ويمثله الفصل الأول.

والثاني: التحليل المنطقي ومتعلقاته في فكره ويمثله الفصل الثاني.

فهذان الجانبان ـ أعني بهما المفاهيم الفلسفية والركائز المنطقية في فكر زكي نجيب محمود ـ نتيجة تأمل في تراث الدكتور زكي الفلسفي، إذ إن فكره ـ كفكر غيره من الفلاسفة والمفكرين ـ مركب من عنصرين:

الأول: فلسفة، وتعني البحث عن الحقيقة ويتضمن ذلك البحث عن مسائل وطرق وطبيعة المعرفة بها، وعلاقة الميتافيزيقا بها، ويترتب على هذا العنصر مواقف فلسفية حول مفهوم الوجود والقيم، وهذا ما تضمنه الباب الثاني.

الثاني: منطق، وهو عبارة عن البحث في الحقيقة؛ أي: في بناء الحقيقة، أو في الفكر من حيث انسجامه الذاتي واتساقه الداخلي وائتلافه مع نفسه، وهذا ما يمثله الباب الثالث.

وهذان الرافدان ـ أعني بهما الفلسفة والمنطق ـ قطبان رئيسان في المفاهيم الوضعية المنطقية، ذلك لأنها ـ كما سيأتي بيانه ـ شطرت المعرفة البشرية إلى شطرين:

الأول: القضايا الإخبارية التركيبية، ومعيار معرفة الحقيقة فيها مطابقتها لواقعها الخارجي المحسوس، استناداً منهم على فهمهم لمصدر المعرفة، وهذا يتعلق بالرافد الفلسفي.

الثاني: القضايا التحليلية التكرارية، ومعيار معرفة الحقيقة فيها اتساقها وائتلافها مع نفسها، وهذا يتعلق بالرافد المنطقي.

ولما كان فهم المبادئ المنطقية لكل مذهب فكري فلسفي مستحيلاً إلا بعد فهم الخلفية الفلسفية التي تستند إليها، وهذا ما لمسته لمس اليد في فلسفة الدكتور زكي، إذ لا يمكن فهم مواقفه المنطقية، مثل موقفه من مسائل وقضايا «نظرية المعنى» والكليات، إلا بعد تصور منطلقاته الفلسفية الحسية، التي كيَّفت فكره المنطقي، فلذلك قدمت نقد مواقفه الفلسفية والتي تضمنها الباب الثاني، على نقد مواقفه المنطقية، والتي تضمنها الباب الثالث.

وقد انتهجت في دراسة هذا المحور المنهج النقدي التقويمي، إضافة إلى المنهج الوصفي المتضمن التفسير والتحليل، فقد قمت ـ في غالب الدراسة النقدية لهذا المحور ـ بعرض المشكلة، مبتدئاً بتأصيل الموقف الشرعي منها، معقباً بشرح موقف الدكتور زكي منها، ناقداً موقفه نقداً تفصيلياً، معتمداً على المبادئ العقلية والمفاهيم الفطرية والشرعية.

وقد امتدت رحلتي الفكرية العلمية مع هذا البحث إلى أكثر من ثلاث سنوات، عانيت فيها ـ كغيري من الباحثين ـ صعوبات متعددة، كان أعظمها ثلاث عقبات، في كل مرحلة من مراحل البحث عقبة:

الأولى: شح المصادر والمراجع في مكتباتنا المحلية، مما اضطرني إلى شد عصا الترحال على عاتقي متوجهاً إلى خارج الوطن، متتبعاً باحثاً عن توفير وتأمين تلك المصادر والمراجع، أما المراجع فقد واجهت في بعضها عقبة أخرى، وهي حاجز اللغة ـ بخلاف المصادر الأصلية المتعلقة بمؤلفات الدكتور زكي ـ ولذلك هدفت من بحثي في المراجع الأجنبية ـ على وجه الخصوص ـ إلى المترجم منها إن تيسر، وإلا اكتفيت بما نقل من نصوص مؤلفيها مترجماً.

الثانية: غرابة البحث وبُعْده عن نوعية الثقافة العلمية التي نشأت عليها في بيئتي العلمية المحلية، مما ألجأني إلى قضاء وقت ليس بالقصير في محاولة هضم الموضوع، والتمكن من تصور قضاياه ومسائله تصوراً صحيحاً، وتتبع جذوره الفلسفية في مناهج ومدارس فلسفية متنوعة.

الثالثة: صعوبة كتابة البحث، وذلك لأن غالب مباحثه ذات طبيعة عقلية تجريدية، وكلما كانت البحوث تجريدية كانت كتابتها أشق، لا سيما إذا كان الكاتب يهدف إلى تقريبها وتسهيل فهمها للنخبة الثقافية.

وقد أثمر جهدي ـ بفضل الله ونعمته ـ في تجاوز تلك العقبات الثلاث هذه الدراسة النقدية، التي أرجو أن تكون لبنة في بناء مشروعنا الحضاري الإسلامي، مساهمة في الذب عن مفاهيم الإسلام المنسجمة مع مبادئ العقل والفطرة، مبينة أصالة المنهج الشرعي في الاستدلال المبني على الوحي الإلهي والعقل السليم، كاشفةً عن عوار مفاهيم الوضعية المنطقية، مبدية سوآتها، حفظاً لعقيدة الأمة وثقافتها وهويتها من أيدي العابثين بها.

وقد بني هيكل هذه الدراسة وخطتها ـ إجمالاً ـ على الصورة التالية:

المقدمة:

الباب الأول: الوضعية المنطقية وجذورها الفلسفية.

الفصل الأول: الوضعية المنطقية في الفكر الغربي والعربي.

تمهيد: فيه تعريف بالوضعية المنطقية.

المبحث الأول: حلقة فيينا.

المبحث الثاني: رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي.

المبحث الأول: مفهوم التحليل المنطقي في فكر زكي نجيب محمود.

المبحث الثاني: المفهوم الدلالي للمعنى في فكر زكي نجيب محمود.

المبحث الثالث: الكليات في فكر زكي نجيب محمود.

وفي ختام هذه المقدمة أقدم بين يدي هذه الدراسة أربعة تنبيهات:

الأول: أنه لما كان غالب البحوث الفلسفية للمدارس والمناهج الفكرية قائمة على جانبين: الجانب المعرفي المتعلق بالمعرفة العامة من حيث مصادرها ومجالاتها وطبيعتها، والجانب المتعلق بالمعرفة العلمية بما يسمى فلسفة العلوم، فقد ركزت هذه الدراسة على الجانب المعرفي وجعلته هدف نقدها، إذ هو محور الخلاف بينها وبين الإسلام، كما أنه محور الالتقاء بينها وبين باقي التيارات الحسية التي تشكل العقل الغربي اليوم، فالوضعية المنطقية ـ وإن لم يكتب لها الانتشار الواسع في ساحتنا الثقافية ـ إلا أنها جزء من تلك التيارات التي حاولت زرع العقلانية المادية في خارطة الأمة الفكرية والإدراكية.

وبهذا يمكن الإجابة على السؤال المنهجي المطروح في هذا الصدد، وهو: ما فائدة دراسة الوضعية المنطقية ونقدها، في وقت قلة أتباعها وضعف حضورها في ساحتنا الثقافية؟ هذا ما حاولت الإجابة عليه في أوائل مبحث «المواقف الإجمالية للمفكرين العرب من الوضعية المنطقية»، ومع أن هدف الدراسة هو الجانب المعرفي، إلا أنها لم تهمل الجانب الفلسفي العلمي بشقيه: الأسس النظرية للمعرفة العلمية، واللغة العلمية، ذلك للتلازم الحاصل بين المعرفة وفلسفة العلوم، وهذا جلي في بعض مباحث هذه الدراسة المتعلقة بمبدأ السببية ومبدأ التحقق والتحليل المنطقي والمفهوم الدلالي للمعنى.

الثاني: أن محور هذه الدراسة ـ كما هو ظاهر من عنوانها ـ لم يكن شخص الدكتور زكي، بل محورها وصف ونقد مرحلة من مراحله الفكرية، وهي «الوضعية المنطقية»، فالحكم على شخص الدكتور زكي لا يعني هذه الدراسة في شيء، إذ فيه خروج عن هدفها ومنهجها، وذلك لِتَطلُّبِه بسط وتتبع مراحله الفكرية، لا سيما آخر مراحله الفكرية القائمة على التوفيق بين الثقافة والتراث العربي الإسلامي من جهة وبين الثقافة والإرث الحضاري الغربي من جهة أخرى، وهي مظهر آخر من مظاهر ثراء الدكتور زكي الفكري تتطلب دراسة ونقداً علمياً على ضوء المفاهيم السلفية.

الثالث: أن منطلق وأساس هذه الدراسة النقدية هو المعرفة الإسلامية ومنهج استدلالها، وليس في ذلك ما يتنافى مع المنهجية العلمية، خلافاً لمن اشترط التجرد والتحرر من الأيديولوجية الفكرية للبحث والباحث، ذلك لأن اشتراطه ذاك لا رصيد له من البراهين العلمية، وذلك من وجوه أبرزها وجهان:

الوجه الأول: أنه بالنظر إلى علاقة الثقافة بالأيديولوجية يصعب ـ إن لم أقل يستحيل ـ انفكاك المعرفة العلمية عن دوافعها الأيديولوجية، ذلك لارتباط العلم بالخصائص الثقافية التي تشكله والتراث التاريخي الذي يصنعه، وليس في ذلك ما يوجب رد مسائل الأبحاث العلمية بذلك الزعم.

الوجه الثاني: أن المناط في رفض وقبول المسائل والأبحاث العلمية ـ أياً كان نوعها ـ هو الضوابط والقواعد العقلية المنهجية، إضافة إلى الضوابط الخاصة لكل علم، ولا علاقة للأيديولوجية بهذه الضوابط ـ لا سيما إذا كان البحث بحثاً تفسيرياً وصفياً ـ إلا إذا كانت الأيديولوجيات على حساب الحقيقة العلمية، فعندئذ تكون عيباً قادحاً، وهو الهوى في الحقيقة الشرعية، وأصحابه أهل الأهواء بلغة أسلافنا.

الرابع: نظراً لخفاء فلسفة الوضعية المنطقية ورائدها العربي في ساحتنا الثقافية المحلية، فقد حاولت التعريف بنشأتها ومعالم فلسفتها وجذورها الفلسفية التي تكشف الحجاب عن مفاهيمها الفلسفية وترسم خط سيرها الفكري، مع التعريف برائدها العربي الدكتور زكي وبمواقف الفكر العربي من فلسفته ـ وهذا كله ما حواه الباب الأول ـ مما اضطرني إلى شيء من الإسهاب أوجب إطالة الباب الأول، مع أنني حرصت على الاختصار في بعض المواضع، ولكن بحمد الله لم يكن هذا الإسهاب على حساب لب الدراسة وهدفها، بل كان مرتبطاً بها ارتباط السبب بمسببه.



الباب الأول

الوضعية المنطقية وجذورها الفلسفية

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: الوضعية المنطقية في الفكر الغربي والعربي.
- الفصل الثاني: الجذور الفلسفية للوضعية المنطقية.



الفصل الأول

الوضعية المنطقية
في الفكر الغربي والعربي

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: حلقة فيينا.
- المبحث الثاني: رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي.
- المبحث الثالث: المواقف الإجمالية للمفكرين العرب من الوضعية المنطقية.

تمهيد

الوضعية الفلسفية بمفهومها العام، تيار فلسفي انبثق من رحم الفلسفة الحسية والاتجاه المادي القديم المتمحور حول عالم الحس والتجربة، والمناقض للاتجاه الفلسفي المثالي والتأملي العقلي، ولذلك فإن «العلم الوضعي لا يبحث عن العلل الأولى للأشياء، ولا عن غايتها النهائية، بل يبحث عن الظواهر الواقعية، ويعمل على ربطها بعضها ببعض بعلاقات مباشرة»[١].

ولعل الفيلسوف «أوجيست كونت» أول من شهر هذا المصطلح ـ أعني به الوضعية ـ وحدد خصائصه، إذ يقول عن مذهبه الوضعي الذي اشتهر به: «إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية، هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشافها الدقيق وردها إلى أقل عدد ممكن هو الهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي تعتبر فيه أن البحث عما يسمى بالعلل Causes الأولى أو النهائية هو أمر غير مقبول وخالٍ من كل معنى»[٢].

---

(١) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م/ ١٤١٤هـ، ٢/ ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

(٢) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م، ٢٢/ ٣١٣.

لكن اسم المذهب الوضعي لم يكن قاصراً على مذهب «أوجيست كونت»، بل توسع في إطلاقه على بعض النظريات ذات الجذور المعرفية الحسية والمتصلة بآراء «كونت» الفلسفية مثل قصر المعرفة على الواقع المحسوس والتجربة الحسية، ومثل القول بأن العلوم التجريبية هي التي تحقق اليقين، ومثل تجريد العقل من معارفه القبلية[١].

وقد تمخضت الوضعية الفلسفية بمفهومها العام عن الفلسفة الوضعية المعاصرة، والتي هي تيار عام يطلق على كل الاتجاهات الفلسفية المتصلة ـ معرفياً ـ بالفلسفة الحسية، إلا أن أنصارها هدفوا إلى قصر الفلسفة على اللغة من جهة، والمنهج التحليلي المنطقي من جهة أخرى، وذلك بالاعتماد على معطيات المنطق الرياضي.

وقد ظهرت هذه الفلسفة الوضعية الجديدة على الساحة الفلسفية في الفكر الغربي بصور واتجاهات مرحلية متعددة[٢]:

أولها: الاتجاه الذي يمثل نشأتها في النمسا، والذي يعرف في الأوساط الفلسفية بـ«حلقة فيينا» أو «جماعة فيينا»، وقد سمي هذا الاتجاه بـ«الوضعية المنطقية» أو «التجريبية المنطقية».

ثانيها: الاتجاه الذي تطور عن المفاهيم الفلسفية لـ«حلقة فيينا» وذلك بعد انحلالها وتفرق أعضائها في البلاد الغربية، ويسمى هذا الاتجاه في الأوساط الفلسفية بـ«التجريبية العلمية».

ولما كان هذا الاتجاه امتداداً فلسفياً لـ«حلقة فيينا» كان أوسع منها ميداناً، إذ تضمن بالإضافة إلى فلاسفة الوضعية المنطقية، عدداً من

---

(١) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا، ٢/ ٥٧٩.

(٢) انظر: «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ص١٠٧ ـ ص١٢٩. وانظر: «تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، بوخينسكي، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ص١٠٥ ـ ١٠٧.

الفلاسفة متقاربي الوجهات الفلسفية والفكرية مختلفي البلدان.

وسبب ظهور هذا الاتجاه هو انتشار الأفكار الفلسفية والتحليلات المنطقية لـ«جماعة فيينا»، وذلك عن طريق ارتحال عدد من أعضائها المؤسسين إلى أنحاء مختلفة من العالم الغربي فقد انتقل «وايزمان» و«نويراث» إلى إنجلترا، وهناك أقاما حركة فلسفية تعد امتداداً لحركة «حلقة فيينا»، وكذلك انتقل «كارناب» و«فايجل» إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك نشرا آراءهما الفلسفية، ولاقت تأثيراً كبيراً وتعاطفاً.

وبأثر هذا الانتشار قامت في «برلين» جمعية تعرف باسم «جمعية برلين للفلسفة العلمية» برئاسة «هانز ريشنباخ» وعدد من المهتمين بفلسفة العلوم، وقد تبنت تلك الجمعية روح أطروحات الوضعية المنطقية.

ثالثها: الاتجاه المكمِّل لفلسفة الوضعية المنطقية، والذي ارتبط بها من خلال المنهج التحليلي بعد انقضاء عهد «حلقة فيينا»، وأبرز من يمثله فلاسفة أكسفورد وعلى رأسهم «ألفرد آير» و«جون ويزدوم»، وهذا الاتجاه وإن لم يتطابق مع كل أطروحات الوضعية المنطقية، إلا أنه تفاعل معها إما تعاطفاً، وإما تأييداً وتبنياً، وإما نقداً ونقاشاً، وبهذا التفاعل زاد الاهتمام بآراء «حلقة فيينا» من قبل فلاسفة حواضر العالم الغربي كالفلاسفة الأمريكيين والإنجليز والفرنسيين وفلاسفة الدول الإسكندنافية.

وبمعرفة هذه الاتجاهات للفلسفة الوضعية المعاصرة يمكن تفسير سبب اختلاف الباحثين في أمرين يتعلقان بوصفها:

الأول: تعدد واختلاف أسمائها، فقد أُطلقت على هذه الفلسفة أسماء متعددة كما لو كانت مترادفة «فهي تسمى أحياناً: بـ«الوضعية الجديدة» New-Positivism، أو بأسماء أخرى مثل «الوضعية المنطقية» Logical Positivism، أو «التجريبية المتسقة» Consistent Empiricism، أو «التجريبية العلمية» Empiricism Scientific، أو «الوضعية الجديدة المنطقية»

«Logical New Positivism»[١]، فبعض هذه الأسماء مترادفة، وتعني مرحلة واحدة، مثل: «الوضعية المنطقية» و«التجريبية المنطقية» وبعضها خاص بمرحلة من مراحل الوضعية المعاصرة، مثل: «التجريبية العلمية» وبعضها يعم كل اتجاهات ومراحل الوضعية المعاصرة، مثل «الوضعية الجديدة» أو «الوضعية الجديدة المنطقية».

الثاني: اختلاف مؤرخي الفلسفة المعاصرة، حول المساحة التي تشغلها الوضعية المعاصرة بالنسبة للفكر الفلسفي، فبعضهم يجعلها مقصورة على فلاسفة «حلقة فيينا»، وبعضهم يجعلها للتجريبية العلمية، وبعضهم يوسع اتجاهها لتشمل من يتعاطف معها، والحق أن لها ثلاثة اتجاهات ـ كما سبق بيانه ـ غير أن الاتجاه الثالث ليس بالضرورة أن يكون ممثلاً لها في كل اتجاهاتها.

وإلى هذه الاتجاهات الثلاث أشار رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي الدكتور زكي نجيب محمود، حيث أكد على أن «الوضعية المنطقية» اسم أطلق على الاتجاه الفلسفي «عند أول ظهوره في «فيينا» في العشرينات من هذا القرن، وهو نفس اتجاه التجريبية العلمية، كما يطلق عليه عادة الآن... ويكمل هذا الاتجاه الفلسفي نفسه، ولا أقول: يتطابق معه اتجاه تحليلي آخر ظهر في إنجلترا»[٢].

ومع تعدد أسماء واتجاهات الوضعية المعاصرة إلا أن «الوضعية المنطقية» أشهر أسماء وأوصاف هذه الحركة الفلسفية الجديدة، وقد أطلق هذا الاسم كلٌ من الفيلسوفين «بلومبرج» و«فايجل» على مجموعة الآراء والأفكار الفلسفية التي أخذ بها أعضاء «حلقة فيينا» عام ١٩٣١م[٣] ثم انتشر هذا الاسم في الآفاق.

---

(١) «اتجاهات الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١٠٧.
(٢) «فلسفة وفن»، زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣م، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٣) انظر: «اتجاهات الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١٠٩.

لكن ما المراد بهذا الوصف؟ وما يعنيه هذا الاسم؟

هذا الوصف مكوّن من لفظتين الأولى: [وضعية] وتشير إلى جذورها الفلسفية الحسية، والتي تتبنى مبدأ قصر المعرفة على الظواهر الحسية والذي ينكر المعارف القبلية العقلية، وكان أبرز من يمثلها الفيلسوف «ديفيد هيوم» و«أوجيست كونت»، متمثلاً في مذهبه الفلسفي الذي ازدهر في فرنسا في أواسط القرن التاسع عشر، والذي كان يسمى بالمذهب الوضعي، وقد تمحور حول تقرير انحصار النظرة العلمية في الظواهر الطبيعية الواقعية المحسوسة، إلا أن ارتباط «الوضعية المنطقية» في جانبها الوضعي بـ«ديفيد هيوم» أقوى من ارتباطها بـ«أوجيست كونت»، لسبب ظاهر وهو أن فلسفة «هيوم» تتمحور حول نظرية المعرفة والتي تعد المعيار الفلسفي لكل حركة فلسفية، بينما فلسفة «كونت» تدور حول تاريخ التطور المعرفي الاجتماعي، وذلك عبر نظريته الشهيرة في الأطوار الثلاثة، وهو أمر لا تحتاجه الوضعية المنطقية احتياجها للأسس المعرفية، لترسيخ فلسفتها وإعلان هويتها.

ومع ذلك فإن «الوضعية المنطقية» تتميز عن فلسفة «هيوم» و«كونت» بثلاثة أمور:

الأول: أن التحليل في نظر «الوضعية المنطقية» تحليل منطقي، إذ هو تحليل يتمحور حول القضايا، وذلك بردها إلى القضايا الأولية التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها ـ كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ، بينما تحليل المعرفة في نظر «هيوم» تحليل نفسي يتمحور حول «الأفكار» وذلك بردها إلى مصادرها الأولية وهي الانطباعات الحسية كما سيأتي تقريره إن شاء الله(١).

---

(١) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م، ص٣١ ـ ٣٥. وانظر: «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ص١٢.

الثاني: أن نقد «الميتافيزيقا» في نظر الوضعية المنطقية نقد منطقي، إذ ترى أن عبارات الميتافيزيقا عبارات زائفة لا تحمل أي معنى، بل هي ـ في نظرها ـ لغو لا يحتمل الصدق أو الكذب ـ وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله ـ بينما نقد «الميتافيزيقا» في نظر «كونت» قائم على إضفاء معنى على عبارات الميتافيزيقا، لكنه معنى كاذب لا يفيد في الحياة العملية شيئاً[١].

الثالث: أن العلم في نظر «الوضعية المنطقية» عبارة عن نظام من العبارات لا من التصورات، إذ العلم عند المناطقة الوضعيين هو ما يمكن رده إلى عبارات ذرية تدور حول وقائع ذرية ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ بينما «هيوم» و«كونت» يريان أن «العلم» قد يكون نظاماً من التصورات أو الأفكار التي تستمد من التجربة، ويمكن ردها إلى عناصر في التجربة الحسية، مثل الإحساسات والانطباعات والإدراكات الحسية... إلخ[٢].

وأما اللفظة الثانية المكوِّنة لذلك الوصف فهي [المنطقية]، ويراد بها أن يكون مرجع معرفة الصواب أو الخطأ للظواهر الطبيعية المحسوسة الموضوعة في الواقع، هو البناء اللفظي والعبارة الواصفة لإحدى ظواهر الطبيعة، إذ لا يصح في نظر المناطقة الوضعيين أن تكون الظواهر الطبيعية نفسها هي الحكم في معرفة صوابها أو خطئها؛ لأن ذلك ـ في نظرهم ـ من وظيفة العلماء، ولذلك يرون وجوب الاحتكام إلى منطق اللغة ودلالاتها للحكم على العبارة الواصفة لظواهر الطبيعة، وذلك بواسطة آلةٍ وأداةٍ تمثل روح الوضعية المنطقية، وهو «التحليل المنطقي»، وتشير هذه اللفظة إلى جذورها المنطقية المتمثلة في الفلسفة التحليلية التجريبية، لا سيما مدرسة «كيمبردج» وعلى رأسها ثلاثة من الفلاسفة التحليليين الكبار، وهم: «جورج مور» و«برتراند رسل» و«فتجنشتين» وقد أثرت هذه المدرسة على تكوين

(١) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٥٠.
(٢) انظر: «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص٢٤٥.

المنظومة المنطقية والفلسفية للوضعية المنطقية تأثيراً بالغاً، وفي بيان هذا الأثر يقول رائد «الوضعية المنطقية» في العالم العربي الدكتور زكي بعد وصفه لتلك المدرسة: «هذا المنهج التحليلي نفسه وهذه الكتابة التحليلية الواضحة، التي تحدد معانيها تحديداً لا يدع سبيلاً إلى غموض أو التواء، هما نقطة الابتداء التي تفرعت عندها مدرسة جديدة تولدت عن الفلسفة الواقعية، وقد جعلت تلك المدرسة الجديدة التحليل والتحديد والتوضيح غايتها الأولى والأخيرة، التي لم تعد ـ في رأيها ـ للفلسفة غاية سواها، وإنما أعني بها المدرسة الوضعية المنطقية»[١].

وقد شرح رائد «الوضعية المنطقية» في الفكر العربي الدكتور زكي نجيب محمود هذا الوصف شرحاً مختصراً، إذ يقول: «. . . لما كان «وضع» الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمي، أطلق على النظرة العلمية اسم «الوضعية» فإن كان «الوضع» القائم الذي يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت «الوضعية» في هذه الحالة وضعية «منطقية»، ومن ثم كان هذا الاسم [الوضعية المنطقية] مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصمون به هو اللغة التي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم مع اختلاف موضوعاتها»[٢].

إذن هذه الحركة الفلسفية الجديدة «منطقية من ناحية أنها تتبع التحليل المنطقي منهجاً، ووظيفة هذا التحليل قائمة في توضيح جميع معارفنا . . وهي بالإضافة إلى هذا «وضعية» وهذه الصفة تجعل منها فلسفة تجريبية تلحق ـ من الناحية التاريخية ـ بالتيارات التجريبية الحسية في تاريخ الفلسفة»[٣].

---

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص٤١.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٠.
(٣) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١/ ١٩٧٢م، ص١٥٧.

وفي سياق شرح هذا الوصف لتلك الفلسفة الوضعية الجديدة أريد أن أنبِّه القارئ الكريم إلى أن الطابع الوضعي للوضعية المنطقة يختلف عن الطابع الوضعي للفلسفات الوضعية التجريبية الأخرى، وذلك من وجهين:

الأول: أن وضعية «الوضعية المنطقية» لا تتعلق بالمعطيات الحسية مباشرة، بل تتعلق بالعبارات والألفاظ، إذ هذا مجالها ومحورها، بعكس وضعية الفلسفات التجريبية الوضعية الأخرى، التي تتعلق بالظواهر الكونية والطبيعية والمعطيات الحسية، وقد أشرت إلى هذا الفارق فيما سبق.

الثاني: أن وضعية «الوضعية المنطقية» لا تقر بوجود المعطيات الحسية وجوداً يقينياً، ذلك لأنها تجعل الإدراك الحسي قضية مستدلة لا بدهية ضرورية ـ كما سيأتي تقريره وبيانه إن شاء الله ـ، وهذا بعكس وضعية بعض الفلسفات التجريبية الأخرى، مثل فلسفة «كونت» و«مل» و«لوك» وغيرهم.

وفي تقرير ذلك يقول «كارناب» أحد أبرز أعلام الوضعية المنطقية في مقال له بعنوان: «دائرة فيينا لا تمارس الفلسفة»: «إنه يوافق على استمرار تسمية الحركة الفلسفية التي صدرت عن دائرة فيينا بـ«الوضعية» من ناحية نبذها القضايا الميتافيزيقية، ولكنه يضيف شريطة أن يكون مفهوماً أننا نتفق فقط مع الوضعية في عناصرها المنطقية، لكننا لا نصدر حكمنا حول واقعة المعطيات التي أمامنا وعما إذا كان العالم الطبيعي مظاهر لحقيقة أخرى أم لا، وذلك لأن هذه الأحكام بالنسبة إلى التحليل المنطقي ليست إلا مشاكل زائفة»[1] وفي مقال له بعنوان «الفلسفة والتركيب المنطقي» يقول: «إننا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعي، إلا أننا لا نرفضها باعتبارها كاذبة، بل باعتبار أنها لا تحمل معنى»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٧ ـ ص١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٧.

وبالتحليل المختصر لهذا الوصف وهو [الوضعية المنطقية] يمكن معرفة الجذور الفلسفية لهذه الحركة الوضعية الجديدة، فمن الواضح أن للوضعية المنطقية جذوراً فلسفية تجتمع في رافدين كبيرين الأول: الفلسفة الحسية التجريبية، ويتعلق هذا الجذر بالوصف الأول لها وهو [الوضعية]، والثاني: الفلسفة التحليلية المنطقية ويتعلق بالوصف الثاني لها وهو [منطقية]، وهذان الجذران رافدان ومغذيان رئيسان للوضعية المنطقية وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بسط العلاقة بين الوضعية المنطقية وهذين الجذرين.

المبحث الأول
حلقة فيينا

أولاً: تكوين «حلقة فيينا» ونشأتها:

«حلقة فيينا»: «حركة فلسفية أكثر منها مدرسة فلسفية لهذا التقارب الشديد بين رؤوس أعضائها، فضلاً عما كان بين هؤلاء الأعضاء من اختلاف بعيد في اهتماماتهم العلمية الأخرى، وحتى حين يلتقون عند نقطة يشتركون فيها باهتمامهم جميعاً، فهم يختلفون في وجهات أنظارهم إليها، حتى لينصرفوا ولكل منهم رأي في الموضوع المطروح للبحث يختلف عن آراء سائر الزملاء»[١].

ولقد هيئ المناخ العلمي والظرف الثقافي الفلسفي لأن تكون «فيينا» محضناً ومستقراً لهذه الحركة الجديدة، ففي عام ١٨٩٥م أنشئ في جامعة «فيينا» كرسي لفلسفة العلوم الاستقرائية، وأسندت أستاذيته إلى «أرنست

(١) «نحو فلسفة علمية،» زكي نجيب محمود، ص٦١ ـ ص٦٢.

ماخ» الذي طور علم المناهج الخاص بالعلوم التجريبية، وكان من أهم أهدافه الفلسفية تنقية النظريات العلمية من الميتافيزيقيا، فقد أكد على أن الحس هو المعطي النهائي التي تقوم عليه المعرفة العلمية، وأنه لا وجود لموضوعات خلف «الحس» مثل الجوهر والعلية، وبسبب هذا الطرح الجديد في فلسفة العلوم كان لـ«ماخ» أعظم الأثر في تشكيل المنهج العلمي لـ«حلقة فيينا»، حتى عده بعض الباحثين الأب الروحي لـ«حلقة فيينا»[١].

وإضافة لجهود «ماخ» «كانت فيينا تموج بجماعة من المفكرين المناهضين للفلسفات التأملية نذكر منهم بولزانو Bolzano وبرنتانو Brentano ومارتي Marty ومايننونج Meinong وهيفلر Hofler، كما انتشرت فيها أيضاً آراء بوانكاريه Poincarè ودوهيم Duhem الفرنسيين في فلسفة العلم»[٢]، وهذا كله أتاح المناخ المناسب لبروز الحركة الفلسفية الجديدة «حلقة فيينا»، وقد أشار بيان «حلقة فيينا» الشهير إلى هذا المناخ الملائم والظروف المناسبة لنُشوء «حلقة فيينا» في تلك البلاد، ومما ورد بهذا الصدد في بيان حلقة فيينا الشهير: «أما أن تشكل فيينا مكاناً خصباً بشكل خاص لمثل هذا التطور في الأفكار فأمر يمكن فهمه تاريخياً، فخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الليبرالية هي التيار السياسي الغالب في فيينا، الذي صدر عالمه الفكري عن الأنوار الأمبيرية النفعية وحركة التبادل الحر الإنكليزية... وبفضل روح التنوير هذه تزعمت فيينا التربية الشعبية الموجهة توجيهاً علمياً.. وقد ألهمت هذه الروح نفسها حركة «المدرسة الحرة» رائدة الإصلاح المدرسي الراهن، في هذا الجو

---

(١) انظر: «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر»، فؤاد كامل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٨٣. وانظر: «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية» وداد الحاج حسن، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠١م، ص٤١.

(٢) «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر»، فؤاد كامل، ص٨٣.

الليبرالي عاش «أرنست ماخ» وولد عام ١٨٣٨م، كان طالباً ثم أستاذاً محاضراً في فيينا ١٨٦١ ـ ١٨٦٩م»[(١)].

وبعد «ماخ» الذي أنشئ من أجله كرسي خاص لفلسفة العلوم الاستقرائية في جامعة «فيينا»، تسلم الفيزيائي «لودفيغ بولتزمان» هذا المنصب العلمي، وكان ذا توجه تجريبي؛ مما أثار مناقشات حارة حول مشكلات نظرية المعرفة والمنطق، وكان شغله لهذا المنصب ما بين عامي ١٩٠٢ ـ ١٩٠٦م[(٢)] وفي عام ١٩٠٧م وضعت اللبنات الأولى والخطوط العريضة للتصورات الفلسفية لـ«حلقة فيينا»، وذلك حينما اجتمع عالم الرياضيات «هانزهان» وعالم الاقتصاد «أوتونويرات» وعالم الفيزياء «فليب فرانك» ـ وقد أصبحوا جميعاً فيما بعد من أبرز أعضاء «حلقة فيينا» ـ اجتمعوا لمناقشة فلسفة العلم بروح «أرنست ماخ» و«بوانكاريه» فقد تطلعوا إلى استكمال مشروعيهما الخاص بالمناهج وفلسفة العلوم، «وكان أملهم إيجاد ومناقشة العلم الذي يحقق ويبرز الأهمية الكبرى في التفكير العلمي، لكل من الرياضيات والمنطق والفيزياء النظرية، بدون استبعاد المبدأ العام عند «أرنست ماخ» [١٨٩٥ ـ ١٩٠١م E.Mach] والذي مؤداه أن العلم في أساسه هو وصف للتجربة أو الخبرة، وكحل لمشكلاتهم بدأوا يتجهون إلى الفلسفة الوضعية عند «بوانكاريه» [١٨٥٤ ـ ١٩١٢م H.Poincaré]»[(٣)].

وهكذا كانت بداية التحضير «لحلقة فيينا» مجرد منتدى يجتمع فيه علماء وفلاسفة لمناقشة مشكلات تتعلق بفلسفة العلوم ومناهجها، واستمر هذا الحال إلى أن بدأ التكوين الفعلي لحلقة فيينا وذلك في عام ١٩٢٢م

---

(١) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤١.

(٣) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١١٠.

حينما شغل «موريتس شليك» منصب أستاذية فلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة «فيينا».

ومع كون «شليك» له القدم الراسخة في علوم الطبيعة شأنه في ذلك شأن أسلافه، إلا أنه تميز عنهم بدرايته التامة وإلمامه الشامل بالفلسفة ومشكلاتها التقليدية الكلاسيكية، مما كان له أبلغ الأثر في توجيه النقاش الذي يدار في نواة جماعة فيينا التي بدأت تنمو وتزدهر لا سيما بعد انضمام ثلة من العلماء إلى مائدة ذلك النقاش، أمثال «فريدريك وايزمان» و«فيكتور كرافت» و«كورت غودل» و«غوستاف برغمان» وغيرهم.

وقد بلغ ازدهار تلك الحركة مبلغاً عظيماً حينما انضم لها الفيلسوف «رودلف كارناب»، والذي يعتبر ـ في الأوساط الفلسفية ـ المعبر تعبيراً حقيقياً عن أفكارها، وذلك لأنه كان أكثر أعضاء هذه الجماعة جهداً وأفصحهم تعبيراً عن أفكاره، وبانضمام «كارناب» اكتملت الحلقة وانتظمت جماعات أعضائها برئاسة «شليك»، وكانت تعقد اجتماعاتهم أيام الخميس من كل أسبوع ويحضرها لفيف من الفلاسفة والعلماء[1].

والملاحظ في مراحل تكوين حلقة فيينا ـ كما أشرت إليه سابقاً ـ أنها لم تكن «مدرسة فلسفية بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ أي: بالمعنى الذي يجعل الأتباع ينصتون لرأي أستاذهم ثم يشرحونه ويعلقون عليه، بل كان أعضاؤها متساوي القامات ارتفاعاً، متقاربي القدرات والقوى»[2] إلا أنهم كانوا يمثلون حركة فلسفية لارتباطهم بأهداف معلنة أهمها جعل الفلسفة علمية الطابع لتحقيق أمرين، الأول: الدقة والصرامة في المنهج الفلسفي، والثاني: التخلص من الألفاظ الميتافيزيقية التي ألفتها الفلسفة التقليدية وأقامت بناءها عليها، ولتحقيق هذا الهدف حاولوا إخضاع الفلسفة التقليدية

(١) انظر: «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر» فؤاد كامل، ص٨٣ ـ ٨٤.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٦٣.

والمثالية عموماً إلى القبول بمبادئ العلم وتصوراته القائمة على الظواهر الحسية، ولا عجب في ذلك لأنهم كانوا علماء ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الاحترافي لهذه الكلمة، وذلك على حد قول «هانز ريشنباخ»: «إن الفلسفة الجديدة قد ظهرت في الأصل بوصفها نتاجاً ثانوياً للبحث العلمي، فإن الأشخاص الذين قامت هذه الفلسفة على أكتافهم لم يكونوا في معظم الأحيان فلاسفة بالمعنى الاحترافي، فقد كانوا علماء في الرياضة أو الفيزياء أو البيولوجيا، أو علم النفس، وكانت فلسفتهم نتيجة لمحاولاتهم الاهتداء إلى حلول لمشكلات يصادفها العالم خلال بحثه العلمي، وهي مشكلات تتحدى الوسائل الفنية التي كانت تستخدم في ذلك الحين، وتقتضي إعادة اختبار أسس المعرفة وأهدافها»[١].

ومع كونهم في الأصل علماء طبيعة فإن فلسفتهم حسية تجريبية يتعذر معها التسليم بالميتافيزيقا، ولذلك يقول أحد نقادها: «إن الوضعية المنطقية في رأينا تدين بنشأتها لطائفة من علماء الطبيعة هم أعضاء «جماعة فيينا»، لم يتفلسفوا إلا بعد استقرار عقلياتهم على الوضع التجريبي الذي يتعذر معه التسليم بالتفكير الميتافيزيقي، وجاء هذا عقب الحرب العالمية الأولى؛ أي: في وقت كان الناس فيه يضيقون بالتفكير النظري، ويفتقدون الثقة في عالم القيم والمثل العليا... وفي غمرة الأزمات تظهر الحركات التي تتميز بالغلو والإسراف ومجاوزة حد المعقول، وإذا صح هذا كان اتجاه الوضعية المنطقية أزمة طارئة لن يكتب لها الدوام»[٢].

وعلى الرغم من استمرار وسخونة المناقشات التي تديرها «حلقة فيينا» إلا أن انطلاقتها الحقيقية وتأثيرها الفكري لم يكونا إلا في عام ١٩٢٩م،

---

(١) «نشأة الفلسفة العلمية» هانز ريشنباخ، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ص١٢٢ ـ ١٢٣.
(٢) مقال بعنوان: «الوضعية المنطقية في الميزان» بقلم الدكتور توفيق الطويل، المجلة، العدد ٣٠، السنة الثالثة، ذو القعدة، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م.

بعد إصدارها بياناً بعنوان «الفهم العلمي للعالم عند جماعة فيينا» أو «النظرة العلمية للعالم عند جماعة فيينا»[١] قدم البيان ـ على حد قول «آير» ـ: «شرحاً لموقف الجماعة الفلسفي ووجهة نظرهم تجاه المشكلات، التي تتعلق بفلسفة الرياضيات وبالعلوم الطبيعية والاجتماعية، بغرض إيجاد حل لتلك المشكلات كما اهتم البيان كذلك بإبراز موضع هذه الجماعة في تاريخ الفلسفة، فبعد أن كانوا يزعمون الاهتمام بتطوير التراث النمسوي الفيني الذي ازدهر في نهاية القرن التاسع عشر، متمثلاً في أبحاث بعض العلماء، مثل «أرنست ماخ» و«لدفيج بولتزمان» وبعض الفلاسفة مثل «فرانز برنتانوا»، أرادوا أن يؤصلوا موقفهم بوجه عام»[٢].

وقد اشتمل هذا البيان على ذكر مبادئ «حلقة فيينا»، وكذلك ذكر الخلفية التاريخية لهذه الحلقة وذلك برد نشاطهم الفلسفي إلى عدد من الفلاسفة بمختلف التخصصات، يوضح ذلك الفيلسوف «آير» إذ يقول: «... فبدأ كاتبو الإعلان في وضع قائمة الفلاسفة اعتبروهم بمثابة المصدر الرئيسي لأبحاثهم، فذكروا «هيوم» وفلاسفة التنوير و«أوجست كونت» و«جون ستورت ميل Mill» و«ريتشارد أفيناريوس» R.Avenarius و«ماخ» من الفلاسفة التجريبيين والوضعيين و«هلمهولتز» و«ريمان» و«ماخ بوانكاريه» و«إنريك» Enrique و«دغيم» و«بولتزمان» و«آينشتاين» من فلاسفة العلم الطبيعي و«فتجنشتين» من المنطقيين، سواء كانوا ممن يهتمون بالمنطق الخالص أو المنطق التطبيقي، و«باش» Pasch و«فيلاتي» و«بيري» و«هيلبرت» D.Hilbert من أصحاب المذهب البديهي، و«أبيقور» و«هيوم» و«بنتام» و«ميل» و«كونت» و«سبنسر» و«فيورباخ»، و«ماركس» و«ميلر ـ لير» Muller - Lyer، و«بوبر لينكويس» و«كار منجر الكبير» من الأخلاقيين

(١) وقد ترجم هذا البيان وألحق بكتاب «رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن.
(٢) «الاتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١١٢ ـ ١١٣.

والاجتماعيين ذوي الاتجاه الوضعي، وهي قائمة مدهشة، وإن كانت تعبر عن وجهة نظر كاتبيها فهم مثلاً كانوا يتكلمون عن «ليبنتز» لا من أجل ميتافيزيقياه، بل من أجل منطقه[١] وعن «ماركس» لا من أجل منطقه أو ميتافيزيقياه، بل من أجل طريقته العلمية في البحث في التاريخ»[٢].

وقد صدر هذا البيان عن جماعة متميزة من بين أعضاء «حلقة فيينا» كوّنوا عام ١٩٢٨م جمعية أسموها بـ«جمعية أرنست ماخ»، وهدفها هو تأكيد الاتجاه العلمي والتجريبي لدى أعضاء «حلقة فيينا» وأبرز أعضاء هذه الجمعية «كارناب»، و«هان»، و«نويرات» وهم الذين كتبوا وصاغوا هذا البيان بمناسبة عودة «شليك» إلى فيينا بعد زيارته أستاذاً زائراً لجماعة إستانفورد بكاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية[٣].

وبعد إصدار هذا البيان اشتعلت جذوة الأطروحات الفلسفية العلمية والثقافية بين أعضاء «حلقة فيينا»، ففي العام الذي صدر فيه البيان عقد مؤتمر دولي عن الفلسفة العلمية، وبادرت «حلقة فيينا» بإصدار مجلة باسم «المعرفة» للتعبير عن آرائها وتتابعت أعدادها في الفترة ما بين ١٩٣٠ إلى ١٩٣٩م، وبعد توقف أعداد هذه المجلة أصدروا مجلة أخرى باسم «مجلة العلم الموحد» ابتداء من عام ١٩٣٩م، وقام كل من «نويرات» و«كارناب» و«موريس» بكتابة موضوع موسوعي أسموه «الموسوعة الدولية للعلم الموحد»[٤] كما أصدرت الجماعة سلسلة من المقالات التي تدور حول موضوعات ذات طابع موحد باسم «منشورات جمعية «أرنست ماخ» وذلك في عام ١٩٢٨م حتى عام ١٩٣٤م باسم

---

(١) وهذا عين ما فعله الدكتور زكي في سياق ذكره لجذور الوضعية المنطقية في الفصل الثاني من كتاب «نحو فلسفة علمية».
(٢) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١١٣ ـ ١١٤.
(٣) المصدر السابق، ص١١٢.
(٤) انظر: «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر»، فؤاد كامل، ص٨٤.

«العلم الموحد» وقد قام على نشرها «نويرات» منذ عام ١٩٣٤م حتى عام ١٩٣٨م.

ومن صور نشاطهم الفلسفي الملحوظ ما أوضحه «آير» في مقدمة كتاب «الوضعية المنطقية» من أن الجماعة قامت بإصدار «سلسلة من الكتب بإشراف شليك وفيليب فرانك باسم «كتابات عن النظرة العلمية للعالم» Will Auffassung Schriften zun Wissenscha Ftliche، وقد ساهم شليك بالكتابة في هذه السلسلة عن فلسفة الأخلاق بعنوان «أسئلة في علم الأخلاق» عام ١٩٣٠م Fragen der Ethik، كما ساهم فيليب فرانك بكتاب عن «قانون السببية وحدوده»، وساهم كارناب بكتابه الهام عن «البناء المنطقي للغة» عام ١٩٣٤م Logische Syntax der sptace وساهم نويرات بكتابه في علم الاجتماع، كما ساهم كارل بوبر بكتابه الشهير عن «منطق الكشف العلمي»»[١].

ومن مظاهر نشاط «حلقة فيينا» الفلسفي والفكري كثرة وتتابع المؤتمرات الفلسفية في مختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية، ففي عام ١٩٢٩م، عقدوا مؤتمرهم الأول بجامعة «براغ» بتشيكوسلوفاكيا، وفي عام ١٩٣٠م عقدوا مؤتمرهم الثاني بجامعة «كوبنكسبرج» ببولونيا، وفي عام ١٩٣٤م عقدوا مؤتمرهم الثالث بجامعة «براغ»، ثم عقدوا في عام ١٩٣٥م بجامعة باريس مؤتمراً رابعاً، وعقدوا في عام ١٩٣٦م بجامعة «كوبنهاجن» بالدنمارك مؤتمراً خامساً، ثم عادوا فعقدوا في جامعة باريس مؤتمراً آخر في عام ١٩٣٧م، وفي العام الثاني عقدوا مؤتمراً في جامعة «كامبريج» بإنجلترا[٢].

وبهذا الحراك الثقافي الفلسفي نشرت «حلقة فيينا» نتاجها الفلسفي

---

(١) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي سلام، ص١١٦.
(٢) انظر: «تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، بوخينسكي، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ص١٠٥.

على نطاق واسع في العالم وزادت من طموح أعضائها في تطوير «الوضعية المنطقية» إلى أن تكون حركة فلسفية عالمية.

وبالنظر في الخلفية التاريخية لـ«حلقة فيينا» يمكن أن نتبين وجود ثلاثة جوانب أثرت في نشأتها وهذا ما تكفل بإيضاحه البيان، وهي كما يلي:

أولاً: أنها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين، لا سيما عند «هيوم» و«مل» و«لوك».

ثانياً: أنها تأثرت بعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي الذي تطور على يد العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر مثل «ماخ» و«بوانكاريه» و«بولتزمان» وهذا الأثر يتعلق بنظرتها الفلسفية العلمية.

ثالثاً: أنها تأثرت بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة كما تطور على وجه الخصوص عند كل من «رسل» و«فتجنشتين» و«فريجة»[(١)].

لكن وعلى الرغم من أن حركة الوضعية المنطقية كانت تزداد قوة خلال الثلاثينات من القرن العشرين، إلا أن التفكك والاضمحلال بدأ يدب في جسم «حلقة فيينا»، وقد تضافرت عوامل عدة على تفريق شمل حلقة فيينا ومن أبرز هذه العوامل ثلاثة:

الأول: اغتيال رئيسها «موريتس شليك» على يد طالب مأفون أمام مدخل الجامعة في سنة ١٩٣٦م.

الثاني: معاداة الجماعة للحكم النازي بعد اتحاد ألمانيا والنمسا في عام ١٩٣٨م ومخالفتها السياسية له «وقد أدى اضطهاد الحزب الوطني الاشتراكي الألماني لليهود في جميع البلاد الأوروبية التي احتلتها ألمانيا النازية إلى تضييق الخناق على أصحاب الوضعية الجديدة؛ لأن غالبيتهم كانت من اليهود»[(٢)].

---

(١) انظر: «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١١٢.
(٢) «تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، بوخينسكي، ص١٠٥.

ولعل في هذا ما يفسر الباعث السياسي لهجوم أعضاء جماعة فيينا على الميتافيزيقا؛ لأن الآراء السياسية لحلقة فيينا كانت بصورة عامة ليبرالية يسارية وكانت الجماعات الكاثولوليكية عدوهم الرئيس، ولذلك وجهوا نشاطهم الفلسفي لإثبات أن اللاهوت الكاثوليكي خالٍ من المعنى، إضافة إلى تسفيه آراء وميتافيزيقية القيادات الفلسفية للنازية والفاشية وعلى رأسهم «هيدجر» الوجودي الذي دعم النازية و«نيتشة» صاحب فلسفة القوة، وهو الفيلسوف المفضل لدى هتلر، وهذا ما دفع الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى اتهام «كارناب» بسوء النية في نقده لفلسفة «هيدجر»[(١)]، إذ ألمح إلى أن منطلق نقد كارناب لـ«هيدجر» لم يكن منطلقاً فلسفياً علمياً، بل كان سياسياً لعداوة كارناب للنازية التي كان يدعمها «هيدجر».

الثالث: آثار الحرب العالمية الثانية التي اشتعلت في ١٩٣٩م[(٢)].

هذه العوامل وغيرها أدت إلى تفرق أعضاء حلقة فيينا في البلاد الأوروبية والأمريكية، فقد رحل «كارناب» إلى شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٦م، كما هاجر «نويرات» إلى إنجلترا بعد انتقاله من هولندا، ثم تابعه «وايزمن»، ثم تتابعت رحلات «فايجل» و«منجر» و«همبل» و«فرانك» وغيرهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية، «وهكذا بدأت الوضعية المنطقية المتمركزة حول جماعة فيينا تتفكك كحركة وبدأ ذوبانها أو امتصاصها في حركة التجريبية العلمية أو الوضعية العلمية العالمية»[(٣)].

وقد اتُّهمت «حلقة فيينا» بالانتساب إلى الصهيونية العالمية، ولم أجد ـ حسب علمي ـ من زعم هذا الزعم إلا ابن عقيل الظاهري في مقابلته

---

(١) انظر: «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٥٠.
(٢) انظر: هذه العوامل الثلاثة في «أعلام الفكر الفلسفي»، فؤاد كامل، ص٨٥.
(٣) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة» عزمي إسلام، ص١١٧.

المنشورة في مجلة الحرس الوطني[١]، ولكن هذا الاتهام ـ إضافة إلى أنه لم يسبقه إليه أحد من مؤرخي الفلسفة فلا سلف له في ذلك ـ اتهام مرسل لم يُقِم عليه دليلاً سوى أن «فتجنشتين» يهودي، ولا يخفى ضعف هذا المستمسك لأوجه:

الأول: أنه لا تلازم بين اليهودية والصهيونية.

والثاني: لو صح ذلك لما انسحب حكمه على أعضاء «حلقة فيينا» لعدم انتساب «فتجنشتين» لهذه الحلقة العلمية.

والثالث: المتأمل في بيان «حلقة فيينا» الشهير لا يظهر له فيه شيء من دسائس الصهيونية العالمية لا تصريحاً ولا تلميحاً.

ثانياً: أهم سمات حلقة فيينا الفكرية والمنهجية:

بعد تأمل المشروع الوضعي المنطقي يمكن القول بأن أهم السمات أو الملامح الرئيسة لهذا المشروع تتلخص فيما يلي:

الملمح الأول: الاتجاه العلمي:

لا ريب أن المشروع الفلسفي لـ«حلقة فيينا» يدور حول مجال مخصوص من مجالات التفكير وهو مجال التفكير العلمي، مع إغفاله لأنواع كثيرة من النشاط الذهني للإنسان والفن، والحياة العاطفية، والانفعالية عامة، بل له موقف متطرف من أنواع هذا النشاط الذهني، لا سيما من الدين والتدين.

فالرسالة التي يحملها مشروع «حلقة فيينا» ـ في نظر أعضائها ـ هو تعزيز النظرة العلمية في مقابل النظرة الميتافيزيقية، ولذلك أصدرت «حلقة فيينا» بياناً بعنوان «الفهم العلمي للعالم» أجملوا فيه أهدافهم ومتطلبات مشروعهم الفلسفي، واستندوا على شعار لهم مبالغ فيه وهو أن الفهم

---

(١) مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ ـ يونيو ١٩٨٦م، ص٢٣.

العلمي للعالم لا يعرف ألغازاً غير قابلة للحل[١] ومما وصلوا إلى تقريره في هذا البيان تميز الفهم العلمي للعالم بميزتين:

«**أولاً**: أنه أمبيري ووضعي: يوجد فقط المعرفة المتأتية من التجربة، والتي تقوم على ما هو معطى بشكل مباشر، بهذه الطريقة يتم رسم الحدود لكل علم مشروع.

ثانياً: يتميز الفهم العلمي للعالم بتطبيق منهج معين، هو التحليل المنطقي»[٢].

وفي تقرير ذلك يقول «كارناب»: «إن موضوع أبحاث مدرسة فيينا هو العلم سواء باعتباره واحداً أو فروعاً مختلفة، ويتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم، والقضايا والبراهين، والنظريات التي تلعب فيه دوراً ما، مع العناية بالناحية المنطقية»[٣].

ومن مظاهر اهتمامهم بالجانب العلمي من التفكير محاولة بنائهم لمشروعين علميين:

الأول: علمنة الفلسفة: فمن أهداف مشروع «حلقة فيينا» الكبرى جعل الفلسفة علمية الطابع، وإذا كان أعضاء «حلقة فيينا» مختلفين في بعض وجهات النظر إلا أن الاتفاق كان فيما بينهم على «أن يُعلمنوا الفلسفة، أي: أن يجعلوها علمية الطابع فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات الكثيرة التي ألفتها الفلسفة في شتى عصورها السابقة مثل «نفس» و«فكر»

(١) انظر: «بيان حلقة فيينا» مترجم: ملحق بكتاب «رودولف كارناب» «نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٩.

(٣) «مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي»، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢م، ص٢٨.

و«عقل» و«مطلق» و«عنصر» و«جوهر» وما إلى ذلك من ألفاظ اختلفت معانيها وانبهمت، وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التي كانت تورطها في ضرب من الكلام الخالي من المدلول إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمي»[١].

الثاني: السعي إلى وحدة العلم، يتفق أعضاء «حلقة فيينا» على إمكان فرض اللغة العلمية الواضحة وضوحاً كاملاً، والتي في رأيهم يمكن أن توحد العلوم المختلفة؛ لأن مفاهيم العلوم الطبيعية ـ في نظرهم ـ سواء كانت متعلقة بعلم النفس ـ مثلاً ـ أو بعلوم الاجتماع إنما ترجع إلى أسس مشتركة «إذ يمكن ردها إلى أفكار أساسية تتعلق بالمعطى الحسي، كما أن جميع الأفكار الخاصة بالعلوم الطبيعية يمكن ردها إلى أفكار تتعلق بخبرة الإنسان الذاتية؛ لأن كل ظاهرة طبيعية ـ هي من حيث المبدأ ـ مما يمكن إثباتها بواسطة الإدراكات الحسية»[٢] وذلك بواسطة التحليل المنطقي الذي ينتهي إلى العلم الموحد، وأما اختلاف العلوم ذات المناهج المتباينة وتعدد المصادر المختلفة للمعرفة فهو اختلاف ظاهري مضلل، وسبب ذلك استخدام اللغات الفرعية للتعبير عن هذه العلوم والمصادر مع إهمال وإغفال اللغة العلمية المشتركة بينها.

وهذه اللغة العلمية المشتركة ـ في عرف أعضاء حلقة فيينا ـ هي اللغة الفيزيائية التي تضمن عدم تسرب العناصر الميتافيزيقية للعلم الموحد، ولذلك وجب عليهم لتحقيق هذا الهدف ترجمة كل جمل العلوم إلى اللغة الفيزيائية[٣] والتي «تتمتع بميزة هامة جداً وهي بيذويتها «الاشتراك بين الذوات» أي: كون الأحداث الموصوفة بهذه اللغة هي من حيث المبدأ أحداث يمكن مشاهدتها والموافقة عليها من قبل كل مستخدمي هذه اللغة

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٦٣.
(٢) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١٤٥.
(٣) انظر: «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٧٥.

رغم اختلاف خبراتهم الذاتية»[١].

وقد أكد بيان «حلقة فيينا» على بناء هذا المشروع إذ يقول: «أما هدف الجهد العلمي؛ أي: العلم الموحد فيجب التوصل إليه بتطبيق هذا التحليل المنطقي على المؤونة التجريبية، وكما يتأسس مدلول كل حكم علمي بإرجاعه إلى حكم عن المعطى، كذلك يجب أن نستطيع ذكر مدلول كل أفهوم، مهما كان فرع العلم الذي ينتمي إليه، وذلك بإرجاعه خطوة بعد خطوة إلى أفاهيم أخرى حتى نصل إلى الأفاهيم ذات المستوى الأسفل، والتي تحيل مباشرة إلى المعطى...»[٢].

لكن لم ولن يستطيع الوضعيون المناطقة عموماً إظهار مثل هذا المشروع بالفعل على الساحة العلمية والفلسفية؛ لأنه أقرب إلى الاستحالة منه إلى الإمكان؛ لأنه لا يمكن ترجمة علوم النفس والاجتماع مثلاً إلى لغة فيزيائية، وقد تصدى لهذا المشروع وبيَّن وجوه بطلانه الفيلسوف «غودمان»[٣].

الملمح الثاني: الاتجاه التجريبي الوضعي:

يعتنق أعضاء «حلقة فيينا» النزعة الوضعية الحسية المتطرفة في بنائهم المعرفي، مع غلوهم في نتائج العلم التجريبي وقدراته، وهذا ما صرح به أحد أعضاء حلقة فيينا وهو «هانزهان» بقوله: «إننا نعرِّف أنفسنا على أننا استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة»[٤]، والحركة التجريبية في الفلسفة ذات أصول حسية متطرفة تقوم على قصر المعرفة على الظواهر الحسية، لكنهم ربطوا التراث التجريبي المتمثل في فلسفة «ديفيد هيوم» و«جون لك»

---

(١) المصدر السابق، ص٦٦.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧٠.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص٦٨ ـ ٧٤.
(٤) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١٢١.

و«جون استيورت مل»، وأمثالهم بالتطور الحديث في المنطق، بمعنى أنهم ربطوا المنهج التجريبي المتضمن في «الخبرة» بالمنهج الاستدلالي المتضمن في المنطق الرمزي.

فهم على خلاف الوضعيين السابقين في كونهم يتمحورون حول المعطى التجريبي لكن بفكر منطقي غير تجريبي «فعلى حين احتفظت الوضعية المنطقية بفكرة الفلاسفة التجريبية، وأبقت عليها؛ فإنها في الوقت نفسه أرادت أن تعيد بناء المنطق، لا برده كما فعل ميل إلى التجربة والخبرة إنما بالتعرف إلى حقيقته التي لفتت اللوجسطيقا «أو المنطق الرياضي الحديث» النظر إليها»[١] وقد سبق التنبيه أول المبحث على الفرق بين وضعية «الوضعية المنطقية» ووضعية «الفلسفات الوضعية التجريبية الأخرى».

الملمح الثالث: الاتجاه التحليلي المنطقي:

يتميز المشروع الوضعي «الحلقة فيينا» عن أصوله الوضعية بصبغة منطقية معتمدة على معطيات المنطق الرياضي، وقد مثل هذه الصبغة المنطقية عند الوضعية المنطقية «التحليل المنطقي» الذي يُعَدُّ لب وروح العمل الفلسفي للوضعية المنطقية، وهذا ما أوضح هنتر ميد بقوله: «التحليل اللغوي والمنطقي يحتل مكانة مركزية في التجريبية المنطقية»[٢].

وتركيز أعضاء حلقة فيينا على التحليل المنطقي هو الذي دفع «بوخينكسي» إلى القول بأنه: «لم يتهيأ للمنطق منذ انقضاء العصر الوسيط ما تهيأ له على يدي أصحاب الوضعية الجديدة من تقدير وإكبار»[٣]، وقد بالغوا في التحليل المنطقي حتى حصروا الفلسفة فيه ولذلك يقول «ريشنباخ» ـ وهو

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، هنتر ميد، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ص٢٤٨.

(٣) «تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، بوخينسكي، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

أحد أعلام التجريبية العلمية ـ: «إن الفلسفة ليست شعراً، وإنما هي إيضاح للمعاني عن طريق التحليل المنطقي ولا مكان فيها للغة المجازية»[١].

ومن أعظم المبررات لتشبث الوضعيين المناطقة بالتحليل المنطقي هو إرادتهم التشبه بالعلماء في علومهم، ذلك لأن التحليل المنطقي ـ في نظرهم ـ يؤدي إلى «نتائج تبلغ من الدقة والإحكام والوثوق ما تبلغه نتائج العلم في عصرنا هذا»[٢].

لكن ما التحليل المنطقي؟ هذا ما سأشرحه فيما يأتي من مباحث الرسالة غير أني لا أخلي المقام من الإجابة المجملة على هذا السؤال، وخلاصة تلك الإجابة هي أن التحليل المنطقي يرتكز على تحليل العبارات والألفاظ اللغوية من حيث بناؤها المنطقي العام لا من حيث طرائق استخدامها في لغة بعينها، ويقصد من وراء هذا التحليل توضيح غوامض تلك العبارات والألفاظ وتجلية هيكلها المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا لإظهار ما بين أجزائها من علاقات، هذا هو مفهوم التحليل الذي تبنته «حلقة فيينا» غير أنها ركزت تحليلها المنطقي على العبارات والقضايا المتعلقة بالعلوم دون التدخل في وظيفة العلماء على حسب وصفها.

ومن أهم مسائل التحليل المنطقي التي شغلت أذهان أعضاء «حلقة فيينا» هي مشكلة المعنى، وهذا ما أكده «فايجل» أحد أعضاء «حلقة فيينا» بقوله: «البحث المنهجي عن مشكلة المعنى عن طريق التحليل المنطقي للغة يميز التجريبية المنطقية»[٣]، وسأفرد لأبعاد هذه المشكلة مبحثاً إن شاء الله.

---

(١) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص١٣٩.

(٢) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٢٩١.

(٣) «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، أحمد ماضي، ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، تحت عنوان الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٧٦.

ثالثاً: أهم مواقف حلقة فيينا الفلسفية:

لحلقة فيينا مواقف فلسفية تمثل نتائج سماتها، وملامحها الفكرية العامة، أهمها:

الأول: موقفهم من الميتافيزيقا:

يعلن أعضاء «حلقة فيينا» إعلاناً صارخاً برفض ومحاربة «الميتافيزيقا»، إذ يقولون في بيانهم الشهير: «يقف ممثلو الفهم العلمي للعالم بعزم على أرض الخبرة البشرية البسيطة، وبثقة يعكفون على عملهم الذي يقوم على استبعاد الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية المتراكمة منذ آلاف السنين، أو كما يرى البعض العودة بعد عصر ميتافيزيقي إلى صورة موحدة عن هذا العالم، كانت بمعنى ما في أساس الاعتقادات السحرية المتحررة من اللاهوت في الأزمنة القديمة»[١].

وهذا الرفض للميتافيزيقا لم يكن موقفاً خاصاً لحلقة فيينا، بل سبقهم إلى ذلك وضعيون وتجريبيون أمثال الفيلسوف «ديفيد هيوم» القائل: «إذا تناولت أيدينا كتاباً ـ كائناً ما كان ـ في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً فلنسأل: هل يحتوي هذا الكتاب على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا ـ هل يحتوي على أي تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة في الوجود؟ لا، إذن فاقذف به في النار؛ لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم»[٢] كما اعتبر «أوجست كونت» التفكير الميتافيزيقي ممثلاً لمرحلة من مراحل الفكر ينبغي تجاوزها إلى المرحلة الوضعية وقد أشار إليه النص السابق من بيان «حلقة فيينا»، كما أن «أرنست ماخ» استبعد من فلسفته العلمية كل العناصر الميتافيزيقية من العلم.

---

(١) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٧٧.

(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، ص٨١.

غير أن رفض «حلقة فيينا» للميتافيزيقا يتميز عن رفض أسلافها لها فالأسلاف كانوا يعتبرونها عقيمة وعديمة الفائدة، أو بكونها غير علمية، بينما رفضتها «حلقة فيينا» بناء على أسس منطقية فقد حكموا عليها بالخلو من المعنى وبكونها مجرد لغو لا تحتمل الصدق أو الكذب، وقد أوضح ذلك «آير» أحد المناطقة التجريبيين بقوله: «إن الاتهام الذي نوجهه للفيلسوف الميتافيزيقي ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية، بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى»(١).

وقد تأثر أعضاء «حلقة فيينا» في فكرة «الخلو من المعنى» بالفيلسوف «فتجنشتين» الذي قال: «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى»(٢).

ولا شك أن هذا الرفض للميتافيزيقا القائم على أسس منطقية رفض متطرف غالٍ لا نظير له فيما سبق، إذ كان نتيجة لتأثره بالفلسفة التحليلية المنطقية، لا سيما فلسفة «رسل» و«فتجنشتين» وفي ذلك يقول أعضاء «حلقة فيينا» في بيانهم الشهير: «أما توضيح الأصول المنطقية للهذر الميتافيزيقي فقد أصبح أكثر تقدماً بفضل أعمال «رسل» و«فتجنشتين» بشكل خاص»(٣).

وقد استند هذا الرفض الغالي على مبادئ منطقية ـ في نظرهم ـ أعظمها مبدأ التحقق الذي يعتبر من أهم أسس بناء الصدق المنطقي لدى «حلقة فيينا»، إذ يجعله أعضاء الحلقة معياراً لصدق الإثبات، ويعتمدون عليه في التفريق بين ما له معنى وما لا معنى له من العبارات، ويقرر هذا المبدأ التلازم بين معنى العبارة وطريقة تحقيقها، فمعنى أي قضية ـ في

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٢.
(٢) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٦٨.
(٣) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٦٨.

نظره ـ إنما تحدده طريقة قبولها للتحقيق فإذا أمكن للقضية الخبرية تحقيقها تجريبياً أصبح لها معنى، وإذا لم يمكن تحقيقها تجريبياً كانت عبارات زائفة لا تحمل أي معنى، وبناءً على هذا المبدأ حاول أعضاء «حلقة فيينا» هدم العبارات الميتافيزيقية، وفي تقرير ذلك يقول رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي الدكتور زكي نجيب محمود: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى، هذا هو مبدؤنا الذي نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقية كلها؛ لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد»(١).

وتمتد جذور «مبدأ التحقق» إلى الفيلسوف «فيتجنشتين» فقد ذهب ـ بناءً على نظريته التصويرية للغة ـ «إلى وجوب مقارنة القضية بالوجود الخارجي الذي جاءت القضية لترسمه، فإن طابقته كانت صادقة وإلا كانت كاذبة، وهي في كلتا الحالتين تكون ذات معنى، أما إذا لم يكن هناك ما يقابلها أصلاً في الواقع الخارجي لم تكن قضية بالمعنى الحقيقي بل كانت شبه قضية، ولذلك يقرر التلازم بين معنى القضية وإمكان تحقيقها بقوله: «ولأن نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك إذا كانت صادقة»(٢).

وأول من تأثر بـ«فتجنشتين» من أعضاء حلقة فيينا في تصوير مبدأ التحقق هو «شليك» حيث كان أول من استعار هذه الفكرة وصاغها في شكل مبدأ أساسي للمعرفة، وذلك في عبارته الشهيرة القائلة: «إنه حتى نفهم قضية ما، ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٤.

(٢) «مشكلات الفلسفة»، ماهر عبد القاهر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص١١١.

كذبها»[١]، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد شرح وبسط لهذا المبدأ.

الثاني: موقفهم من يقين القضايا الرياضية والمنطقية:

وهذه مشكلة منطقية تواجه أعضاء «حلقة فيينا» كما واجهت أسلافهم من التجريبيين، ووجه المشكلة هي أن التيار الكاسح في الفلسفة التجريبية عموماً يرى ضرورة ويقين القضايا الرياضية البحتة والقضايا المنطقية، لكن إقرارهم بضرورة ويقين مثل هذه القضايا يصطدم بأصل فلسفتهم الحسية التي تعلن بأن المصدر الوحيد للمعرفة هو الاستقراء التجريبي المبني على الظواهر الحسية، وهذا الاستقراء التجريبي لا يوصل إلى اليقين البتة باعترافهم، فإذا كانت المعرفة كلها قائمة ـ عندهم ـ على التجربة التي لا تفيد إلا الظن فكيف ـ إذن ـ يفسر التجريبيون عموماً يقين القضايا الرياضية، والمنطقية؟؛ لأن الإقرار بيقين هذه القضايا يتضمن الاعتراف بمصدر آخر من مصادر المعرفة، وهذا ما يأباه أصل منطلقهم الفلسفي.

وقد واجه المناطقة الوضعيون هذه المشكلة بالاستناد إلى المنهج التحليلي المنطقي الذي سلطوه على تحليل القضية الرياضية والمنطقية لمعرفة حقيقتها ومصدر يقينها، ووصلوا إلى أن القضايا الرياضية والمنطقية قضايا تحليلية تكرارية، وهي كل قضية تكرر عناصر الموضوع بعضها وكلها، ولا تضيف إلى علمنا بها شيئاً جديداً فهي تحصيل حاصل، مثل ٢+٥=٧ فالمقدمة متضمنة للنتيجة والنتيجة هي عين المقدمة، وبناءً عليه فإن يقينها وضرورتها ناشئان عن كونهما صورة فارغة من الفحوى، فهي تحصيل حاصل وليس لها مصدر آخر غير نفسها، وبهذا التفسير الحديث لحقيقة القضية الرياضية والمنطقية يرى المناطقة الوضعيون سلامة أصلهم الفلسفي الحسي، وهو قصر المعرفة على الظواهر الحسية.

وفي تشخيص هذه المشكلة يقول الدكتور زكي: «...أكبر مشكلة

---

(١) المصدر السابق، ص١١٢.

كانت تقف في وجه التجريبيين هي هذه: إذا قلنا: إن العلم أساسه التجربة الحسية، فبماذا نعلل يقين الرياضة والمنطق مع أن قضايا هذين العلمين لا تأتي عن طريق الحواس؟ فالنتيجة التي انتهت إليها الوضعية المنطقية، في ذلك هي أنه بتحليل قضايا هذين العلمين تبين أنها جميعاً تحصيل حاصل ولا تقول شيئاً جديداً. . .»[1].

ولذلك يقول «ريشنباخ» ـ وهو أحد كبار المناطقة الوضعيين ـ في وصف المبادئ المنطقية: «هي مقدمات لا يتطرق إليها الشك، ولكن عيبها أنها بدورها فارغة، فهي لا تذكر شيئاً عن العالم الفيزيائي، وإنما هي قواعد نستخدمها في وصف العالم الفيزيائي، دون أن تسهم بشيء في مضمون الوصف.. وإذن فمبادئ المنطق تحليلية. . .»[2]. وسيأتي مزيد إيضاح لهذا الموقف من صدق ويقين القضايا الرياضية والمنطقية ـ إن شاء الله ـ فيما يلي من مباحث الرسالة.

الثالث: موقفهم من الفلسفة التقليدية:

أجمع أعضاء «حلقة فيينا» على ضرورة التخلي عن البنى الفلسفية العديدة التي شيدت خلال العصور، مثل فلسفة أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وهيجل وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة المثاليين والميتافيزيقيين، وبناءً على ذلك فإن «حلقة فيينا» ترفض من الأساس المشاكل الفلسفية التقليدية لأن غالبها في نظرهم لغو لا معنى له، وفي ذلك يقول «كارناب»: «نحن لا نقدم حلولاً للمشكلات الفلسفية ولكننا نرفض كل المشكلات الفلسفية التي تعبر عن نفسها في صور ميتافيزيقية أو أخلاقية أو معرفية»[3]، وفي موضع آخر يؤكد «كارناب» على أن «كل فلسفة بالمعنى القديم

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٤٣.
(٢) «نشأة الفلسفة العلمية»، ريشنباخ، ص٥٠.
(٣) «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، أسامة علي حسن الموسى، جامعة الكويت، ١٩٩٧م، ص١١.

للكلمة، سواءً انتسبت إلى أفلاطون أو القديس «توما» أو «كانت» أو «شلينج» أو «هيغل» سواءً عملت على تشييد فلسفة جديدة للكائن أو الوجود أو «فلسفة دياليكتيكية»، تبدو أمام النقد الذي لا يرحم، والذي يقوم به المنطق الجديد، لا كنظرية خاطئة من حيث محتواها بل كنظرية لا يمكن الدفاع عنها منطقياً، وبالتالي خالية من الدلالة»[1].

فالوضعيون المناطقة أنكروا إمكان التوصل إلى حقيقة المشاكل التي تطرحها الفلسفة التقليدية منذ أقدم عصورها، مثل البحث في حقيقة الوجود وطبيعة العالم والقيم العليا في مجال الخير والحق والجمال.

ويؤكدون هذا الإنكار بأن الفلسفة التقليدية لم تقدم حلولاً مقنعة لتلك المشاكل مع قدم البحث عنها، ومن هنا كان إعجابهم بالعلم التجريبي الذي يحسم الخلاف في مسائله بالرجوع إلى الخبرة والإحساس الواقعي، فأنكروا ـ بناء عليه ـ كل فكر قبلي ميتافيزيقي لا يستند إلى الخبرة الحسية، واستبعدوا البحث في المشكلات القديمة، كالبحث في الغايات القصوى والعلل الأولى، ولم يعترفوا بغير الواقع المحسوس الذي يعالج بمناهج البحث التجريبي الذي حل ـ عندهم ـ محل المنهج الميتافيزيقي، و«الواقع أن رفض الوضعيين المناطقة للفلسفة التقليدية، كان الهدف منه مزدوجاً: رفض الفلسفة المثالية، ورفض الميتافيزيقا، وذلك لحساب العلم والتفكير العلمي»[2].

وتنافر الفلسفة التقليدية مع الفلسفة الوضعية المنطقية ناشئ من الاختلاف بينهما حول مهمة الفلسفة ووظيفتها ودورها المعرفي وهذا ما يدفعنا لذكر الأمر الرابع.

الرابع: موقفهم من مهمة الفلسفة:

لم تعد مهمة الفلسفة في نظر أعضاء «حلقة فيينا» والوضعيين

---

(١) «مدخل إلى فلسفة العلوم»، محمد عابد الجابري، ص٢٩.

(٢) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١١٩.

المنطقيين عامة ـ تشييداً للمذاهب المثالية، ولا بناء الأنساق الفلسفية المتكاملة ولا التوصل إلى معتقدات فلسفية معينة، وإنما تقتصر فقط على تحليل أقوال العلماء بقصد توضيحها وفهمها لا أكثر، ومن ثم فإن الفلسفة ـ عندهم ـ فاعلية ونشاط، وليست معتقدات وأنساقاً ونظماً متكاملة، وهذا ما أعلنه أعضاء «حلقة فيينا» في بيانهم الشهير بقولهم: «نحن لا نؤسس أي «مزاعم فلسفية» لا نفعل أكثر من توضيح المزاعم، مزاعم العلم التجريبي، كما رأينا في مجالات المشكلات التي ناقشناها سابقاً، فالكثير من ممثلي الفهم العلمي للعالم يرفض بشكل مطلق استخدام كلمة «فلسفة» للإشارة إلى عملهم، وذلك للتأكيد بقوة على معارضتهم لفلسفة السستامات؛ [أي: الفلسفات ذات الأنظمة الشاملة] الميتافيزيقية»[١]، ولذلك يقول «هنتر ميد»: «إن الفلسفة كما يعرفها ويدافع عنها التجريبي المنطقي، لها طابع منطقي لا تخرج عنه، فهي ليست نظرية أو مذهباً، وإنما هي نشاط، أعني توضيحاً للفكر، هذا الإيضاح يتم عن طريق التحليل المنطقي للقضايا وتحليل معانيها وتراكيبها، وصياغة قواعد لتحويل «أي: ترجمة» العبارات ذات المعنى إلى عبارات أخرى ذات معنى»[٢].

ويربط أنصار الوضعية المنطقية بين هذا التحول في مهمة الفلسفة والتحولات الضخمة التي حدثت في ميدان الصناعة منذ بداية القرن التاسع عشر، تلك التحولات التي أثبتت أن تركيب العالم الذي نعيش فيه أعقد بكثير من ذلك الذي يسلم به الفيلسوف الكلاسيكي[٣]، الأمر الذي يتطلب المزيد من التركيز والتدريب العقليين في سبيل فهم أقوال العلماء والقوانين التي توصلوا إلى اكتشافها، ولا يقوم بوظيفتي التركيز والتدريب العقليين ـ في نظر المناطقة الوضعيين ـ إلا الفلسفة، والهدف من ذلك فهم ما

---

(١) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٧٦.
(٢) «الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها»، هنتر ميد، ص٢٤٨.
(٣) انظر: «نشأة الفلسفة العلمية»، ريشنباخ، ص١٢٠.

يقصده العلماء وتوضيح وبيان ما تضمنته أقوالهم من حقائق مرجحة.

الخامس: موقفهم من مفهوم «الفلسفة العلمية»:

لما زعم المناطقة الوضعيون أن مشكلات الفلسفة التقليدية ليست سوى مشكلات زائفة يتكفل التحليل المنطقي الصارم بالكشف عن طابعها الوهمي، ولما كشفوا عن مهمة ودور الفلسفة الحقيقية في نظرهم وهي تحليل أقوال العلماء وتوضيحها، زعموا أن فلسفتهم «الوضعية المنطقية» هي عين «الفلسفة العلمية»، لا سيما إذا كان كل من الفلسفة العلمية والوضعية المنطقية ظاهرة مرافقة للعلم التجريبي ووليدة له ومتصلة به بأوثق الصلات المنطقية، كما يقرر ذلك أحد أقطابهم بقوله: «إن تاريخ العلم في القرن التاسع عشر يضع أمام أنظار الفيلسوف آفاقاً هائلة، وذلك لأنه يجمع إلى وفرة الكشوف الفنية تحليلاً زاخراً، وقد نشأت على أساس العلم الجديد فلسفة جديدة، هذه الفلسفة الجديدة التي بدأت بوضعها ناتجاً ثانوياً للبحث العلمي»[1].

ولا أدل على تقمص الوضعية المنطقية للفلسفة العلمية من تسمية اثنين من أقطابها لكتابيهما، الأول: «هانز ريشنباخ» في كتابه «نشأة الفلسفة العلمية»، ويريد بها اتجاهه الفلسفي الوضعي المنطقي، والثاني: «الدكتور زكي نجيب محمود» في كتابه «نحو فلسفة علمية» وقد أسس من خلاله لاتجاهه الوضعي المنطقي.

ومن خلال فهم المناطقة الوضعيين لمهمة الفلسفة، فإن الفلسفة العلمية في نظرهم تتجاهل الفلسفة وتهمشها، بل إنهم يضعون الفلسفة تحت وصاية العلم، ويصيرونها خادماً له وبذلك تكون الفلسفة العلمية هي الممثل الشرعي الوحيد للفلسفة، هذا الفهم المتحيز للعلاقة بين الفلسفة والعلم أدى بهم إلى احتقار الفلسفة، فقد قال أحد رواد الوضعية المنطقية

---

(١) المصدر السابق، ص١١٨.

متسائلاً: «ماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر، كما كان شأنها في كل عصر؟ ماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق والدين في عصر الدين»[١].

والواقع أن تصور المناطقة الوضعيين للفلسفة العلمية جاء معبراً عن حالة رفض للميتافيزيقا وللنشاط الفلسفي عموماً، وسبب ذلك أنهم لم يضعوا معياراً واضحاً لتمييز النسق الفلسفي لديهم عن النسق العلمي ـ فهم بناءً على تصورهم الخاص لدور الفلسفة ومهمتها ـ يرفضون رفضاً قاطعاً إمكان قيام «فلسفة علمية» يكون هدفها تشييد نظرية في الطبيعة أو الكون أو الإنسان؛ لأن مثل هذه النظريات في نظرهم زائفة لا معنى لها.

وسأشير إلى هذه المسألة بصبغتها العربية ـ إن شاء الله ـ فيما يأتي من مباحث هذا الفصل وذلك من خلال فكر الدكتور زكي نجيب محمود الذي روج لمصطلح «الفلسفة العلمية» في الساحة الثقافية في العالم العربي لا سيما من خلال كتابه «نحو فلسفة علمية».

السادس: موقفهم من القيم الخلقية والجمالية:

القضايا الخلقية والجمالية لا معنى لها في نظر «حلقة فيينا» والمناطقة الوضعيين عموماً، ويعللون هذا الحكم على القضايا الخلقية والجمالية بأنه ليس لها مضمون تجريبي ولا مضمون تحليلي، فهي ليست قضايا تركيبية ولا تحليلية، وبناءً عليه فهي قضايا لا علاقة لها بالفلسفة، بل هي قضايا ذات ارتباطات نفسية تعبر عن رغبات أو أوامر أو وصايا؛ أي: أنها من باب العلوم المعيارية أو العلوم الإنشائية، ويضرب «كارناب» على ذلك مثالاً توضيحياً فيقول: «إن العبارات الخلقية التي تقول: «إن القتل جريمة» قد خدعت الكثيرين بسبب مظهرها اللغوي، فظن الفلاسفة «مثلاً» أنها قضية

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٩٠٠.

تنطوي على حكم في حين أنها لا تخرج عن كونها مجرد «وصية» أو «أمر»»[١]. فإذن لا يمكن الحكم على الجمل الخلقية بالصدق أو الكذب؛ لأنها جمل إنشائية، فالقضية الخلقية القائلة «القتل شر» أصلها «لا تقتل» وهذه القضية لا تفيد خبراً يمكن أن يتحقق من صدقها لا بواسطة مبدأ التحقق ولا بواسطة التحليل المنطقي.

وفي تقرير ذلك يقول «ريشنباخ»: «المعرفة تنقسم إلى قضايا تركيبية وقضايا تحليلية، والقضايا التركيبية تنبئنا عن الأمور الواقعة، أما القضايا التحليلية فهي فارغة، فأي نوع من المعرفة تكون الأخلاق؟ إنها لو كانت تركيبية، لكانت تنبئنا بمعلومات عن الأمور الواقعة.. أما لو كانت الأخلاق معرفة تحليلية لكانت فارغة، ولما استطاعت أيضاً أن تدلنا على ما ينبغي عمله.. والواقع أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة فالمعرفة لا تشتمل على أية أجزاء معيارية»[٢].

ويخلص «ريشنباخ» إلى القول: «إن البديهات الخلقية ليست حقائق ضرورية؛ لأنها ليست حقائق من أي نوع، فالحقيقة صفة لقضايا وأحكام، غير أن التعبيرات اللغوية الخلقية ليست قضايا أو أحكاماً، وإنما هي توجيهات والتوجيه لا يمكن تصنيفه على أساس أنه صواب أو خطأ.. فالأوامر التي نستخدمها في توجيه أشخاص غيرنا تمثل نوعاً هاماً من التوجيهات، فلنتأمل مثلاً الأمر «أغلق الباب» هل هذا الأمر صواب أم خطأ؟ إن كل ما علينا هو أن ننطق بالسؤال لكي نرى مدى خلوه من المعنى، فالقول «أغلق الباب» لا ينبئنا بشيء عن الأمر الواقع، كما أنه لا يمثل تحصيل حاصل أي قضية منطقية»[٣].

---

(١) «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨م، ١/ ٢٩٣.

(٢) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

ويحاول «آير» أن يكشف عن طبيعة المفاهيم الخلقية بالمنظور المنطقي الوضعي، إذ يقول: «لقد بدأنا بالقول بأن المفاهيم الخلقية الأساسية غير قابلة للتحليل ولا يوجد معيار يمكن للمرء أن يختبر به صحة الأحكام التي تظهر في الجمل الخلقية، وأن ما يجعلها غير قابلة للتحليل هو أنها مفاهيم زائفة، إن حضور الرمز الخلقي في قضية ما لا يضيف شيئاً إلى محتواها الفعلي، فمثلاً عندما أقول لشخص ما: «إنك تتصرف خطأ بسرقتك لهذه الأموال» فإنني حينئذ لا أقول أكثر من: «إنك سرقت النقود» فإضافة عبارة «إن هذا خطأ» لا يضيف أي شيء للعبارة الأخيرة، إذ إنه مجرد توضيح للاستنكار الخلقي لهذا الفعل، كما أنني لو قلت جملة من هذا القبيل: «لقد سرقت الأموال» بنبرة خاصة تعبر عن الخوف، لكنت كأنني أكتبها بإضافة بعض علامات التعجب الخاصة.. إنها مجرد تعبير عن مشاعر معينة للمتكلم»[١].

وهكذا فإن المبادئ والمفاهيم والقضايا الخلقية ـ في نظر المناطقة الوضعيين ـ تعبيرات عن مشاعر نفسية ذاتية لا واقع لها موضوعي، ولا يمكن أن تخضع لمعيار الصواب والخطأ أو الصدق والكذب، بل لا يوجد لها مرجعٌ غير أنها توجيهات يتواضع عليها المجتمع.

وبهذا التحليل المنطقي الذي كشف حقيقة القضايا الخلقية والجمالية ـ بحسب نظر المناطقة الوضعيين ـ تصبح تلكم القضايا داخلة في المجال العام للميتافيزيقا المتعالية؛ لأنها مرفوضة عندهم بوصفها خالية من المعنى، لكنها تختلف ـ في نظر المناطقة الوضعيين ـ عن الميتافيزيقيا في إمكان بحثها بحثاً علمياً تجريبياً؛ لأنها تتعلق بالرغبات والمشاعر، فهي ـ عندهم ـ جزء من علم النفس والاجتماع، ولا علاقة لها بالفلسفة،

---

(١) «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، أسامة علي حسن الموسى، ص٣٧ ـ ٣٨.

ولذلك يقول «كارناب»: «إننا لا ننكر إطلاقاً إمكان البحث العلمي وأهميته لأقوال القيمة وللأفعال ذات القيمة، فهذه كلها أفعال أفراد وهي ككل أنواع الأفعال الأخرى، موضوعات ممكنة للبحث العلمي»[١].

وفي ذلك يقول «ريشنباخ» عن التقويم الذي هو الاختيار المرتبط بالإرادة لوجه من أوجه النشاط الهادف للإنسان مثل حضور اجتماع سياسي يريد المرء أن يسهم عن طريقه في اتخاذ قرارات سياسية معينة أو زيارة قائمة فنية يريد المرء أن يرى فيها صوراً لمناظر طبيعية[٢]، يقول «ريشنباخ» عن هذا السلوك النفسي: «إن الفيلسوف العلمي لا ينظر إلى مشكلات التقويم على أنها خارجة عن نطاق اهتمامه، إذ إنها تهمه بقدر ما تهم أي شخص آخر، غير أنه يعتقد أنها لا يمكن أن تحل بوسائل فلسفية، فهي تنتمي إلى علم النفس...»[٣].

وموجز موقف المناطقة الوضعيين من القيم الخلقية والجمالية هو أنه لا يخلو موقفهم من أمرين[٤]:

الأول: الاعتراف بأهمية القيم الجمالية والخلقية وإمكانية بحثها، إذا كانت تلك القيم فردية تتعلق بالناحية النفسية والاجتماعية، فهي ـ بهذا المعنى عندهم ـ على علاقة بعلم النفس والاجتماع وليس لها علاقة بالفلسفة.

الثاني: رفضها والحكم على قضاياها باللغو الخالي من أي معنى معرفي لا يمكن معه إثبات صدق القضايا القيمية أو نفية، وهذا الموقف

---

(١) «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيدا، أطروحة ماجستير في الآداب، مخطوط، جامعة دمشق، بإشراف الدكتور طيب تزيني، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣م، ص٤١ ـ ٤٢.
(٢) انظر: «نشأة الفلسفة العلمية»، ريشنباخ، ص٢٨١.
(٣) المصدر السابق، ص٢٨٢.
(٤) انظر: «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيدا، ص٤٢.

يصدق على تلك القضايا القيمية إذا كانت بمعناها المثالي المتعالي، أو كان معناها على علاقة بفلسفة القيم والمعايير الخلقية التي يراد من خلالها أن تكون الأخلاق مطلقة وجوهرية.

والمقصود أن المناطقة الوضعيين يفسرون القيم سواءً كانت أخلاقية أم جمالية تفسيراً ذاتياً، فما هي ـ في نظرهم ـ إلا تعبير عن شعور ذاتي إنساني نحو الأفعال والأشياء دون أن يكون لتلك القيم وجود موضوعي.

وفي ختام عرض أهم مواقف وآراء حلقة فيينا أنبه إلى مفارقة منهجية فلسفية قامت عليها الوضعية المنطقية، فبما أنها فلسفة انبثقت من الاتجاه المادي إلا أنها تحمل في ذاتها تصورات مثالية ذاتية، وهذا ينبئ عن تناقض منهجي استبطنته تلك الفلسفة، فمثاليتها الذاتية جاءت من جذرين، الأول: الفيلسوف «ديفيد هيوم». والثاني: الفلسفة التحليلية المنطقية، فبسبب «هيوم» وقعوا في مثالية واللاأدرية الإدراك الحسي المتعلق بإثبات وجود الأشياء الخارجية، وسيأتي مزيد بيان ـ إن شاء الله ـ من خلال عرض ونقد طبيعة المعرفة عند الدكتور زكي، وبسبب الفلسفة التحليلية المنطقية فسرت الوضعية المنطقية العالم الخارجي تفسيراً منطقياً لا مادياً، إذ حبسوا العالم الخارجي في العبارات والألفاظ، وحولوا مشاكله الفلسفية الوجودية إلى مسائل لغوية، وأصبح ـ في رأي المناطقة الوضعيين ـ أن السؤال عن وجود أو عدم وجود العالم الخارجي سؤال مجرد عن المعنى العلمي، وسيأتي إيضاح لهذه المسألة ـ إن شاء الله ـ في وصف المفاهيم الفلسفية للفلسفة التحليلية المنطقية من خلال أبرز فلاسفتها «رسل» و«فتجنشتين».

رابعاً: أبرز أعلام «حلقة فيينا»:

قامت «حلقة فيينا» على جهود أعضائها الفلسفية ومناقشتهم العلمية لجملة من المشكلات، وإن كانوا مختلفي الاهتمامات العلمية إلا أنهم

مشتركو الأهداف ـ كما أوضحته سابقاً ـ وأشهر هؤلاء الأعضاء[١]:

١ ـ أوتو نويرات Otto Neurath:

وهو مجري، ولد في ١٨٨٢م في فيينا وتوفي في عام ١٩٤٥م في أكسفورد، تلقى تعليمه في جامعات فيينا وبرلين، اهتم بنظرية المعرفة والمنهج الفلسفي والفلسفة الاجتماعية، تأثر بماركس وقد شغل منصب رئيس التخطيط المركزي للحكومة الاشتراكية وفيما بعد الحكومة الشيوعية وذلك بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد تميز «نويرات» عن بقية أعضاء الحلقة بتأكيده على الشروط التاريخية والاجتماعية لتطوير التصورات الفلسفية، ولذلك كان يرى وجوب تأسيس سيادة الطريقة العلمية في الفلسفة ـ التي يتفق عليها أعضاء «حلقة فيينا» ـ على الواقعة التاريخية لا على صحة الطريقة العلمية في ذاتها كما يراه باقي أعضاء «حلقة فيينا»، ويفسر هذا الأساس التأريخي بأن العالم الغربي سيكون مضطراً لأسباب اقتصادية للاعتماد على التصنيع، وهذا بدوره سيحتم تناقص الميول اللاهوتية والميتافيزيقية وتزايد الاعتماد على العلوم الطبيعية، ومن ثم سيصبح الجو الثقافي العام ملائماً لسيادة الطريقة العلمية في التفكير الفلسفي، وكان المعيار عند «نويرات» في تفضيل الأبحاث التجريبية أو المنطقية هو قوة الحجج لسياسة «البرغماتية» التي تفضل بحثاً على بحث، لكن باقي أعضاء «حلقة فيينا» خالفوا هذا الرأي وجعلوا العلم وأبحاثه في الموضع الحيادي بعيداً عن تأثيرات السياسة، وأكدوا على «أن إدخال وجهات نظر عملية وخاصة سياسية سيؤدي إلى انتهاك نقاوة المناهج الفلسفية».

---

(١) اعتمدت في ترجمة هؤلاء الأعلام على كتاب «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، ملحق رقم «٢» نبذة تاريخية عن حياة أعضاء حلقة فيينا، وداد الحاج حسن، ص٢٩١ ـ ٢٩٥، وقد اعتمد ذلك المرجع على مرجع آخر وهو:

Biographical Dictionary of Twentieth - Century philosophers edited by Brown S., Dollinson D., Wilkinson, R., ed. Rutledge, London, 1996.

٢ ـ هربرت فايجل Herbart Feigl:

ولد في عام ١٩٠٢م في جمهورية «تشيكوسلوفاكيا»، توفي عام ١٩٨٨م. تركزت اهتماماته مع فلسفة العلم، درس في جامعتي «فيينا» و«ميونخ» وتأثر بـ«ماخ» و«آينشتاين» و«شليك» و«بوبر» وقد أسس «مركز فلسفة العلم» في عام ١٩٥٣م، وهو من أعضاء «حلقة فيينا» البارزين الذين هاجروا إلى أمريكا، وقد كانت هجرته عام ١٩٣٠م، وأصبح المتحدث الأبرز باسم «الوضعية المنطقية» هناك، سيطرت «الفيزياء» على تفكيره العلمي الفلسفي، ولذلك حاول تقديم تفسير شامل للسلوك البشري باستخدام المفاهيم العلمية للفيزياء.

٣ ـ فريدريك وايزمن F. Waissmann:

مجري، ولد في «فيينا» عام ١٨٩٦م، وتوفي في أكسفورد ١٩٥٩م، اهتم بفلسفة الرياضيات وفلسفة العلوم وفلسفة اللغة، تلقى تعليمه في جامعة «فيينا» وكان لـ«فتجنشتين» تأثير بالغ عليه، وقد عمل معه لتأليف كتاب يوضح أفكار «فتجنشتين» واشتهر موضحاً لأفكار «فتجنشيتن»، لكنه قام بتطوير أفكاره لا سيما المتعلقة بالبنية المفتوحة للغة، وهذا الاهتمام بفلسفة «فتجنشتين» قاده إلى تبني الرأي القائل: بأنه من غير الممكن التحقق من الأحكام التجريبية بواسطة المشاهدة، بل لا بد من الرجوع إلى البناء اللغوي، هذا ما يسمى بـ«مذهب الاتساق» كما سيأتي ـ إن شاء الله ـ شرحه فيما يأتي من المباحث.

٤ ـ فيكتور كرافت Victor Kraft:

مجري، ولد عام ١٨٨٠م، في «فيينا» وتوفي عام ١٩٧٥م، اهتم بفلسفة العلم، ودرَّس الفلسفة والجغرافيا والتاريخ في جامعة «فيينا»، ومع قبوله بفكرة الفلسفة العلمية إلا أنه رفض التأويل الحسي للخبرة متبنياً الموقف الواقعي الذي يقرر تأسيس كل إدراكنا الحسي على بناءات من

الأفكار تكمل انطباعاتنا الحسية، وفي رأيه يجب اختيار هذه البناءات الذهنية بواسطة الخبرة، وقد كتب «كرافت» كتاباً يؤرخ فيه لـ«حلقة فيينا» وينقد في الوقت نفسه بعض أطروحاتها لا سيما الطرح الفيزيائي والذي كان على رأسه «فايجل».

٥ ـ كورت غودل Kurt Godel:

مجري، أصبح مواطناً أمريكياً في عام ١٩٤٨م، ولد عام ١٩٠٦م، في «برون» في المجر، توفي عام ١٩٧٨م، وهو عالم منطقي رياضي تلقى تعليمه في جامعة «فيينا» ودرَّس في جامعة «فيينا» من ١٩٢٣م إلى ١٩٤٠م، ويحمل دكتوراه فخرية من جامعات يال، وهارفرد، وركفلر، ومعهد آمهرست، وماساشوتيتس، عضو الأكاديمية الوطنية للعلوم والأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون، والجمعية الملكية في لندن، عضو مراسل لأكاديمية العلوم الخلقية والسياسية في باريس وكذلك للأكاديمية البريطانية، وقد تميز «غودل» بأبحاثه ونظرياته في المنطق الرياضي، من أشهرها نظريته في عدم الاكتمال والتي تفيد بوجود قضايا رياضية لا يمكن التدليل عليها ولا دحضها، وقد سميت هذه النظرية باسمه.

٦ ـ فيليب فرانك Phillipp Frank:

مجري، تشيكي، ولد في فيينا عام ١٨٨٤م، وتوفي عام ١٩٦٦م، تلقى علومه في جامعتي «فيينا» و«غوتنغن» تأثر بـ«ماخ» و«بولتزمان» و«آينشتاين» حاضر في الفيزياء في جامعة «فيينا» من ١٩١٠ إلى ١٩١٢م، وشغل منصب أستاذ الفيزياء النظرية في جامعة «براغ»، ظهر اهتمامه بالفلسفة عندما كتب مقالة عام ١٩٨٠م، طور فيها فكرة «بوانكاريه» القائلة: بأن قانون العلة ليس سوى اتفاق، أثرت هذه المقالة تأثيراً ظاهراً على «آينشتاين» وكانت بداية تعاون علمي بين الاثنين.

رغم كونه واحداً من الأعضاء المؤسسين لحلقة «فيينا» إلا أن نظرته

للفلسفة كانت أقل ضيقاً، إذ كان يرغب في تقليل الفروق بين الفلسفة والعلم، وفي الوقت نفسه سعى إلى تخليص الفلسفة من غموضها التقليدي، كان مساهماً رئيسياً في مشروع «الموسوعة العالمية للعلم الموحد»، وظل لسنوات عديدة رئيساً لـ «رابطة فلسفة العلم».

٧ ـ غوستاف برغمان G. Bragman:

مجري، ولد في عام ١٩٠٦م في فيينا، توفي عام ١٩٨٧م، تركزت اهتماماته على الأنطولوجيا وفلسفة اللغة وفلسفة العلوم الطبيعية، تلقى علومه في جامعة «فيينا» حصل على الدكتوراه في الرياضيات عام ١٩٢٨م، تأثر بمدرسة التحليل المنطقي لا سيما بـ«مور» و«رسل» و«فتجشتين» مما يميز جهوده العلمية الفلسفية حول بناء ونظام شكلي يدعم التمييز بين التحليلي والتركيبي، وعمل جاهداً لوضع تصميم للغة المثالية.

هذه نبذة مختصرة عن أبرز أعضاء «حلقة فيينا» غير أن أهم أعضاء حلقة فيينا «فيلسوفان كان لهما أعظم الأثر في تأسيس وديناميكية حركة الوضعية المنطقية وهما الأول: «موريتس شليك»، والثاني: «رودولف كارناب»، فالأول يعد المؤسس لهذه الحلقة، والثاني يعد المنظر الأول لها والناطق الرسمي باسمها، وفي هذا الموضع من هذا المبحث سأعرض موجزاً عن حياتهما وأهم آرائهما الفلسفية.

الأول: موريتس شليك M. Schlick:

مؤسس حلقة فيينا وأحد أبرز فلاسفة التحليل المعاصر، ولد في «برلين» بألمانيا عام ١٨٨٢م بدأ عمله فيزيائياً ثم اهتم بفلسفة العلوم وبالفلسفة التقليدية، حصل على الدكتوراه في «برلين» عام ١٩٠٤م، وكانت أبرز محطات حياته حينما شغل كرسي التاريخ ونظرية العلوم الاستقرائية في جامعة «فيينا» بين عامي ١٩٢١ إلى ١٩٣٦م، من أبرز أعماله الفلسفية حيازته على قصب السبق في شرح نظرية «آينشتاين» النسبية شرحاً فلسفياً.

كان من العلماء والفلاسفة الذين تأثروا بـ«فتجنشتين»، ولذلك كان أول من تبنى مبدأ التحقق بعد ما قرره «فتجنشتين» واستمر شليك أستاذاً للفلسفة في جامعة «فيينا» من سنة ١٩٢٢م حتى يوم ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٦، يوم أن أطلق عليه الرصاص وهو يدخل الجامعة أحد الطلبة المجانين فأرداه قتيلاً، ولم يكشف حتى الآن السبب في تلك الجريمة[١].

أهم آرائه الفلسفية تتمثل في موقفين:

الأول: مهمة الفلسفة في نظره: فـ «الفكرة الرئيسية في فلسفة «شليك» هي أن الفلسفة ليست علماً، بل هي نشاط Activity، وهذا النشاط أو الفعالية تعمل في كل علم باستمرار؛ لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة قضية أو بطلانها فلا بد أولاً من معرفة معناها»[٢] والهدف من هذه الفلسفة في نظر «شليك» هو اكتشاف «منطق العلم» تنقية اللغة الفلسفية في استعمالاتها التقليدية من ألوان الخلط والغموض، ولتحقيق هذين الهدفين لا بد من تطبيق المنطق الرمزي على المفاهيم العلمية وتحليل اللغة التي يستخدمها الفلاسفة.

وبهذا المنهج القائم على التحليل اللغوي المنطقي والمنطق الرمزي استبعد «شليك» عدداً من القضايا الفلسفية، أبرزها القضايا التركيبية القبلية التي كان يتزعمها «كانت»، كما حاول بهذا المنهج أن يميز بين المشكلات الفلسفية الزائفة والمشكلات الفلسفية الحقيقية، «إذ يلاحظ أولاً أن ثَمَّ العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكونت على نظام نحوي معين، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقية، إنه يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف فيها صيغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً، ويلاحظ ثانياً أن هناك «مسائل فلسفية» يتبين أنها مسائل حقيقية لكن يمكن أن يُبيِّن

---

(١) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ١/ ١٥٢.
(٢) «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر»، فؤاد كامل، ص٨٧.

بواسطة مناهج العلم، وإن لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها لأسباب فنية، بيد أننا نستطيع على الأقل أن نبين ماذا ينبغي أن نفعل من أجل الجواب عن هذه الأسئلة، وإن لم نستطع حلها الآن بواسطة ما في متناولنا من وسائل»[١].

الثاني: نقد الميتافيزيقا: اشتهر «شليك» في نقده للميتافيزيقا بنقد رأي «كانت» في الزمان والمكان بوصفهما شكلين قبليين للحساسية، ثم تطور لنقد قضايا «كانت» الفلسفية وعلى رأسها القضايا القبلية التركيبية، وبدأ «شليك» بتحليل اللغة للوصول إلى هدم الميتافيزيقا فقرر أن القضية السليمة التعبير في لغتها هي تلك التي تعبر عن وقائع موجودة في التجربة وهذه هي اللغة العلمية التي لا بد من مراعاتها حتى تكون القضايا معبرة تعبيراً علمياً سليماً[٢]، والنتيجة الحقيقية لتبني هذه اللغة الحكم على اللغة الميتافيزيقية باللغو الخالي من أي معنى؛ لأنها لا تعبر عن وقائع موجودة في التجربة، ولذلك كان «شليك» من أوائل الذين استخدموا «مبدأ التحقق» استخداماً صارماً.

مؤلفاته: لـ «شليك» مؤلفات في العلم والفلسفة أبرزها[٣]:

١ ـ «الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة» طبع عام ١٩١٧م.

٢ ـ «النظرية العامة في المعرفة» طبع عام ١٩١٨م.

٣ ـ «مشكلات علم الأخلاق» طبع عام ١٩٣٠م.

٤ ـ «فلسفة الطبيعة» ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٤٩م.

٥ ـ «حكم مأثورة» طبع عام ١٩٦٢م.

الثاني: رودولف كارناب R. Carnap:

ولد «كارناب» عام ١٨٩١م في ألمانيا، وكان منذ مراحله التعليمية

---

(١) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥٢.

(٣) انظر: «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر»، فؤاد كامل، ص٨٨.

الأولى شغوفاً بتعلم الرياضيات وباللغة اللاتينية من حيث بنيتها العقلانية، وفي مشواره التعليمي تأثر بـ«فريجة» و«رسل» وتابع أبحاثهما في فلسفة الرياضيات، وقد تابع مجموعة من محاضرات «فريجة» في خريف عام ١٩١٠م.

وكان ميوله العلمي من بين كل العلوم التجريبية إلى علم الفيزياء، وهذا الذي دعاه إلى البدء في بحث تجريبي في الفيزياء عام ١٩٣١م، ليقدمه أطروحة دكتوراه، ولكن هذا البحث قد توقف كلياً لأسباب منها صعوبة هذه المهمة من الناحية التقنية وإضافة إلى أن «كارناب» لم يكن تجريبياً جيداً وثالث هذه الأسباب قتل الأستاذ المشرف على رسالته في الأيام الأولى من الحرب العالمية الثانية، وفي هذه الفترة اهتم بحقول المعرفة الأخرى فكان له موقف ملحد من العقائد الدينية مثل وجود الله، وقد أعلن أن هذه العقائد لا تتناسب مع نتائج العلم الحديث خاصة مع نظرية التطور في البيولوجيا والحتمية في الفيزياء، وأن اللاهوت ما هو إلا أثر من أزمان سابقة لا يتفق أبداً مع طريقة التفكير العلمية في القرن الحالي، وهذا نفس موقف المذهب الوضعي من الميتافيزيقا الذي أسسه «أوجيست كونت».

بدأ «كارناب» أبحاثه الفلسفية وحده وفيما بعد بالتعاون مع «ريشنباخ» وآخرين إلى عام ١٩٢٦م عند ذهابه إلى «فيينا» وانضمامه إلى «حلقة فيينا»، وفي هذه الفترة تجاذبت ميوله الفكري الفلسفة والفيزياء، وقد اهتم بكليهما لكن قدراته أميل إلى التنظير منها إلى التجريب؛ ولذلك حاول أن يجمع بين هذين الاتجاهين في أطروحة الدكتوراه، فكتب مخططاً تمهيداً موجزاً أسماه «الأسس الأكسيومية للكنيماتيكا» لكن أساتذته اختلفوا في تصنيف أطروحته منهم من صنفها في موضوع الفلسفة، ومنهم من نسبها إلى «الفيزياء»، مما دفع «كارناب» إلى تغيير مشروعه الأكاديمي إلى موضوع فلسفي بعنوان «الأسس الفلسفية للهندسة»، وفي عام ١٩٢١م قدم أطروحته الدكتوراه وناقش فيها النظريات المتناقضة المتعلقة بطبيعة المكان.

وفي صيف ١٩٢٤م تعرف «كارناب» إلى «شليك» عن طريق صديقه «ريشنباخ»، وفي عام ١٩٢٥م، طلب «شليك» من «كارناب» الانضمام إلى حلقة فيينا فقدم إلى «فيينا»، في نفس العام وقدم محاضرات في «حلقة شليك الفلسفية»، وفي عام ١٩٢٦م عمل مدرساً للفلسفة في جامعة «فيينا»، وفي عام ١٩٣١م، وكانت هذه الفترة الأكثر إثماراً وتحفيزاً وإمتاعاً في حياته كما يقول ذلك عن نفسه، ثم صار من أبرز وأنشط أعضاء «حلقة فيينا»، ومن مظاهر نشاطه الفلسفي مناقشاته الكثيرة للقضايا الكبيرة الفسلفية والعلمية داخل الحلقة وخارجها، وكذلك اتصاله الدؤوب بكبار الفلاسفة والمناطقة في عصره مثل «فتجنشتين» و«ريشنباخ» و«تارسكي» من جمعية «وارسو» العلمية و«كارل بوبر» الذي أثر بأطروحاته الفلسفية في مراجعة «كارناب» لمبدأ «قابلية التصديق» أو «التحقق»، ومن مظاهر نشاطه مشاركته الفعالة في عقد المؤتمرات الكثيرة وإصداره لبعض المجلات التي تتبنى مشروع «حلقة فيينا».

ما بين عامي ١٩٣١ و١٩٣٥م عاش في «براغ» تشيكوسلوفاكيا حيث شغل كرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية في الجامعة الألمانية، وفي هذه الفترة عمل بشكل دؤوب على تأليف كتابه في النحو المنطقي للغة، وذلك بعيداً عن حلقة فيينا وفي عام ١٩٣٥م غادر «كارناب» «براغ» إلى أمريكا بعد تزايد خطر الغزو النازي، ودرَّس في جامعة «شيكاغو» ثم درس في جامعة «كاليفورنيا» في «لوس أنجلس»، وظل بها حتى اعتزاله عام ١٩٦١م، وكان في هذه الفترة والتي تلتها من حياته مشغولاً بعقد المؤتمرات وتكوين الجمعيات والحلقات لمناقشات المسائل الفلسفية والعلمية حتى توفي عام ١٩٧٠م.

جوانب من جهوده الفلسفية:

ركز «كارناب» اهتمامه الفلسفي على حل المشكلات الكبرى في

فلسفة العلم وتحليل دور الفلسفة من حيث علاقتها بالعلوم، واعتمد في ذلك كله على المنطق الرمزي الذي طوره حتى بلغ على يديه حداً كبيراً من الدقة والوضوح، وكان «كارناب» من أشد أعضاء «حلقة فيينا» حماسة لإقامة مشروعهم حول توحيد العلوم، فقد أسهم في الموسوعة التي أشرف على تحريرها هو و«نويرات» والمسماة بـ«الموسوعة الدولية للعلم الموحد» ببحث سماه «الأسس المنطقية لوحدة العلم»، ومن الأمور التي قررها في هذا البحث إمكانية ترجمة كل عبارة من عبارات العلم إلى عبارة تتحدث عما يقع في «الخبرة الوضعية المنهجية»، وأراد توحيد لغة العلوم في اللغة الفيزيائية.

ومن جهوده الفلسفية تحليلاته اللغوية والفلسفية للغة، ومن ذلك أنه ميز بين فئات ثلاث من العبارات وهي العبارات الشيئية والتي تتحدث عن أشياء، والعبارات البيانية والتي تتحدث عن الألفاظ والقواعد التي تحكم استخدام تلك الألفاظ، والعبارات شبه الشيئية وهي معظم عبارات الفلسفة التي تبدو شبيهة بالعبارات الشيئية ولكنها ليست منها في شيء.

وكذلك قد ميز بين لغة تدور حول اللغة ولغة لا تدور حول اللغة، وأطلق على الأول «ما وراء اللغة» مثل العبارة التي تتحدث عن العالم الواقعي غير اللغوي كمثل قولنا: «إن الكرة حمراء».

ومن جهوده الفلسفية تطويره لنظرية التحقق وكذلك مناقشاته لفكرة الاحتمال الاستقرائي، وهذا نتيجة لاهتمامه بتطوير «منطق الاستدلال الاستقرائي»[١].

وقد لخص «كارناب» حياته العلمية في رسالة له إذ يقول: «ظللت أعمل بمفردي في قرية صغيرة بألمانيا حتى عام ١٩٢٦م، وكنت أخطو إذ

(١) انظر: في مواقفه وجهوده الفلسفية «رودولف كارناب، نهاية الفلسفة الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن.

ذاك الخطوات الأولى في طريق فلسفتي متأثراً تأثراً شديداً «برسل وفريجة»، وقد كان هذا الأخير أستاذي، وكان هدفي أن أطبق المنطق الحديث في تحليل المفاهيم العلمية وتوضيح المشكلات الفلسفية، ولم يخطر ببالي حينذاك أن أشرع في تكوين حركة فلسفية، وكنت قبل ذلك قد طبعت مؤلفات في الفيزياء مثل رسالتي للدكتوراه عن المكان وكتاب جعلته دليلاً أكاديمياً لدراسة المنطق الرمزي مبرزاً تطبيقاته بصفة خاصة، لكنني في هذا العهد كنت مشغولاً بنوع أخص بتحرير كتابي في البناء المنطقي للعالم، وقد أنجزت هذا الكتاب عام ١٩٢٦م»(١).

من أهم مؤلفاته(٢):

١ ـ البناء المنطقي للعالم، طبع ١٩٢٨م.

٢ ـ مشكلات فلسفية زائفة، طبع عام ١٩٢٨م.

٣ ـ موجز المنطق الرياضي، طبع عام ١٩٢٩م.

٤ ـ وحدة العلم، طبع عام ١٩٣٢م.

٥ ـ البناء المنطقي للغة، طبع عام ١٩٣٤م.

٦ ـ الفلسفة والبناء المنطقي، طبع عام ١٩٣٥م.

٧ ـ أسس المنطق والرياضة، طبع عام ١٩٣٩م.

٨ ـ مدخل إلى علم المعاني، طبع عام ١٩٤٢م.

٩ ـ المعنى والضرورة، طبع عام ١٩٤٧م.

١٠ ـ الأسس المنطقية للاحتمال، طبع عام ١٩٥٠م.

١١ ـ مدخل المناهج الاستقرائية، طبع عام ١٩٥٢م.

ومما يلاحظ في سياق ترجمة أشهر أعضاء حلقة فيينا أن بعض

---

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص١٥٤م.

(٢) انظر: «أعلام الفكر الفلسفي المعاصر»، فؤاد كامل، ص٨٩.

الباحثين عدَّ بعض أعلام الفلسفة التحليلية من جملة أعضاء الحلقة، وذلك مثل الفيلسوف «فتجنشتين» و«برتراند رسل»[١]. و«كارل بوبر»، وهذا غير دقيق «والواقع أن فتجنشتين الذي كان يقيم قرب «فيينا» حين شكلت «حلقة فيينا» لم يكن على الإطلاق عضواً فيها ولكنه كان على علاقة شخصية وثيقة بـ«موريتس شليك» و«وايزمان» استمرت حتى بعد أن ذهب إلى كمبردج كأستاذ بها، وقد تركت أفكاره تأثيراً كبيراً على أعضاء هذه الحلقة، أما «رسل» فعلى الرغم من تعاطفه مع الوضعية المنطقية، فلم يكن من أعضائها بل لم يكن يتفق معها على أهم مبدأ من مبادئها المميزة وهو مبدأ التحقق، إلا أنها تأثرت بأفكاره تأثيراً كبيراً»[٢]، وأما «كارل بوبر» فعلى الرغم من كونه «متعاطفاً مع جماعة فيينا حتى إنه نشر كتابه الشهير «منطق الكشف العلمي» في منشورات هذه الجماعة والذي خصصه لتوضيح معنى فلسفة العلم، إلا أنه لم يكن أبداً واحداً من «جماعة فيينا» ولا عضواً فيها، على الرغم من أن النتائج التي ينتهي إليها، والتي تتشابه مع نتائج الوضعيين المنطقيين، تقرب بينه وبينهم أكثر مما توضح أوجه الخلاف بينهما»[٣].

(١) انظر في ذلك ما فعله صلاح قنصوة في كتاب «فلسفة العلم»، وما فعله سالم يفوت في كتابه «فلسفة العلم المعاصرة، ومفهومها للواقع».

(٢) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ص٢٨ ـ ٢٩.

(٣) «الاتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١١٥.

المبحث الثاني
رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي

أولاً: حياته الثقافية ومراحله التعليمية:

ترجم الدكتور زكي لحياته الفكرية والثقافية في كتب يعد بعضها من أهم الكتب في أدب الترجمة، وهي كتاب «قصة نفس»، وكتاب «قصة عقل»، وكتاب «حصاد السنين»، وكتاب «عربي بين ثقافتين»، وأهم القضايا التي اهتمت بها هذه الكتب نشأته ومراحل تعليمه الأولى، ورحلته الطويلة مع الثقافة والفلسفة ومراحله الفكرية، ومن خلال ما كتبه عن نفسه يمكن أن أوجز حياته الثقافية في سياق هذا المبحث، مبتدئاً بمحطته الأولى من حياته، حيث ولد زكي نجيب محمود في ١/ ٢/ ١٩٠٥م بمصر وتحديداً بقرية «ميت الخولي عبد الله» الواقعة في شمال الدلتا في منتصف الطريق بين المنصورة ودمياط[١]، وقد كان الدكتور زكي فخوراً بهذه القرية ويعلل

(١) انظر: زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري =

فخره بها قائلاً: «أنا فخور بهذا الموضع من العالم لسببين على الأقل يضاف إلى كوني ولدت على أرضها وتحت سمائها: أما السبب الأول، فهو أن تلك القرية هي التي أسرت لويس التاسع في الحروب الصليبية، واحتفظ به حتى جاءت السلطات فأخذته ليسجن في مدينة المنصورة.. هذه القرية أيضاً هي نفسها التي عندما جاء «نابليون» إلى مصر وفعل فعلته الشنيعة التي هي دخول الجامع الأزهر بخيوله، فانتفضت الأمة من شمالها إلى جنوبها وكان الذي قاد الحركة الثورية في شمال الدلتا هي قرية «ميت الخولي عبد الله» كما رأيت ذلك في أوسع مرجع فرنسي سجل للحملة الفرنسية على مصر»[١].

وقد تعلَّم على أيدي الكُتَّاب في تلك القرية مبادئ القراءة والكتابة، وفي سن الخامسة تقريباً أو السادسة انتقلت أسرته إلى «القاهرة» فانتقل معها، وفيها أتم تعليمه الأولي في مدرسة السلطان مصطفى[٢]، ثم انتقلت أسرته إلى مدينة «الخرطوم» في السودان ـ حيث كان أبوه موظفاً في حكومة السودان ـ فانتقل مع أسرته وهو في سن التاسعة، وهناك أكمل مرحلته الابتدائية ثم الثانوية بكلية «غوردون».

وكانت نقلته من القاهرة إلى الخرطوم ـ في نظره ـ نقلة لا تخلو من قسوة إذ يقول عنها: «تبيَّنت أننا قد انتقلنا من الظل إلى الوهج، ومن رطب إلى يابس ومن حركة إلى سكون، ومن غزارة حياة وصلات إلى تخلخل وتفرق...»[٣]، إلا أن مجتمعه الجديد كان محطة مهمة من محطات

= «كتاب تذكاري»، تصدير وإشراف د. عاطف العراقي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، دار الوفاء، الإسكندرية، ص١١.

(١) حوار فلسفي موسع قام به أبو عبد الرحمٰن بن عقيل مع الدكتور زكي نجيب محمود، مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ يونيو ١٩٨٦م، ص١٧.

(٢) انظر: «قصة نفس»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ط. الرابعة، ١٩٩٣م، ص٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص٥٢.

حياته، إذ تخطى فيها مرحلة الطفولة والمراهقة، وبعد انتهائه من المرحلة الثانوية عاد إلى مصر والتحق بقسم الآداب في مدرسة المعلمين العليا عام ١٩٢٦م، وحصل على «الليسانس» في الآداب والتربية سنة ١٩٣٠م.

عمل الدكتور زكي بعد حصوله على الليسانس في حقل التعليم، وكان في هذه الفترة متابعاً لأحداث الحركة الفكرية داخل مصر وخارجها، يقول الدكتور زكي عن هذه الفترة: «أسدلت العشرينيات أبوابها وبدأ عقد الثلاثينيات، وفي أول أعوامه «١٩٣٠م» تخرج صاحبنا في مدرسة المعلمين العليا، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما، أما الخط الثاني فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتاباً أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر، ومعها متابعة أخرى ـ لم تكن شاملة ـ لما يصدر في أوروبا وإنجلترا بصفة خاصة من نتاج ثقافي»[1].

وكانت هذه الفترة من حياته مليئة بالنشاط الفكري والثقافي لا سيما الفلسفي منها، ومن مظاهر نشاطه الثقافي في هذه الحقبة الكتابة المستمرة، لا سيما عن الفلاسفة عموماً والفلاسفة المحدثين على وجه الخصوص في مجلة «الرسالة»، التي كان يرأسها الأستاذ أحمد حسن الزيات، ومن ثم تعرفه على الأستاذ أحمد أمين وانضمامه إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر، وفي ذلك يقول: «... جاءت أوائل الثلاثينيات وظهرت مجلة «الرسالة» لصاحبها المرحوم الأستاذ أحمد حسن الزيات، ففرحت بظهورها لجديتها ولسعة انتشارها، فبدأت الكتابة فيها، وكانت كتابتي عندئذ بصفة مستمرة دون أن يراني أحد، يعني صاحب المجلة لم يرني إلا بعد بضع سنوات كانت خلالها ترسل إليه المقالات بالبريد، وأخيراً عنَّ لي أن أزوره وقد زرته، أقول ذلك لأن تلك الزيارة كانت منحتني منعطفاً في المسار، إذ

(١) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، ص١٦.

قابلت عنده المرحوم الأستاذ أحمد أمين في مكتبه فلما عرف أنني فلان صاحب المقالات التي نشرت بالفعل رحب بي أعظم ترحيب، ثم عرض علي في الوقت نفسه أن أكون في لجنة التأليف والترجمة والنشر، هذه اللجنة كانت مجمعاً ثقافياً في ذلك الحين، ليس له نظير الآن لبعد صوته في العالم العربي كله»[١].

وفي هذه المقابلة التاريخية في حياة الدكتور زكي نجيب محمود، عرض عليه الأستاذ أحمد أمين عرضاً آخر، وهو التعاون معه على إخراج سلسلة من كتب تعرض الفلسفة بأسلوب سهل وواضح، فكانت باكورة إنتاجه الثقافي، فقد خرج أول مؤلف للدكتور زكي وهو كتاب «قصة الفلسفة اليونانية»، ثم كتاب «قصة الفلسفة الحديثة»، وقد انتشرا انتشاراً واسعاً وأعيدت طباعتهما مرات عدة، فكان مشروعاً ثقافياً ناجحاً بكل المقاييس، ومن مآثره الثقافية في كتاب «قصة الفلسفة الحديثة» حيازته قصب السبق في تعريب مصطلحات الفلسفة الحديثة[٢]، وقد فتح هذان الكتابان شهية الدكتور زكي في التأليف، ففي فترة وجيزة بعد كتابة باكورة إنتاجه الثقافي ترجم عن الإنجليزية أربع محاورات لأفلاطون[٣]، وبرغم النجاح الذي حققه في هذه الفترة إلا أنه كان قَلِقاً قَلَقاً ثقافياً على استقلالية فكره وبروز شخصيته الثقافية، فكان ينظر إلى نفسه نظر عارض الأزياء لنفسه يقدم للناس أزياء ليست من ملكه[٤]، وهذا هو الذي دعاه إلى الولوج في مرحلة ثقافية جديدة لعلها ـ على حد قوله ـ: «أعمق منعطف في هذه الحياة كلها»[٥] فـ«في ١٧

---

(١) حوار مع الدكتور زكي نجيب محمود، مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص١٧.
(٢) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٢٥.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢٦.
(٤) حوار مع الدكتور زكي نجيب محمود، مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص١٨.
(٥) المصدر السابق، ص١٨.

من يناير سنة ١٩٤٤م كتب ـ في عيد الهجرة ـ مقالاً بعنوان «هجرة الروح» «مجلة الرسالة» فكان بمثابة الإعلان عن بداية عهد جديد، عهد لا يترك نفسه فيه نهباً لما يقوله الآخرون، بل يتابع الآخرين تحصيلاً وفهماً ونقداً ومناقشة...»[١] وهذا المنهج الثقافي الذي انتهجه في عهده الجديد بدأ يظهر في مؤلفاته، وأول ظهوره كان في ترجمته لكتاب «فنون الأدب»، وكان هذا الكتاب من جملة مشروعه «قصة الأدب في العالم» بالتعاون مع أحمد أمين وذلك على غرار مشروع «قصة الفلسفة»، فلم يكن عمله في هذا الكتاب ترجمة حرفية، بل كان عرضاً لمادته حتى إنه لم يتقيد بالأمثلة التي أوردها المؤلف في سياق كتابه[٢].

عاش الدكتور زكي حياته في هذه الفترة ـ في عالم الأفكار ـ أكثر مما عاشها مع الناس ـ على حد وصفه[٣] ـ ويعلل إيثاره العيش في دنيا «الأفكار» على العيش في دنيا الناس بثلاثة جوانب[٤]:

الأول: أن عالم الأفكار يحظى بأولوية علوية على الأشياء عنده، فالفكرة مقدمة ـ في نظره ـ على المصالح المادية، وقد استشهد بقول «هرقليطس» على هذا المعنى بقوله عن نفسه: «إنه لو خير بين «فكرة» جديدة يقع عليها وبين عرش فارس، لاختار الفكرة»[٥].

الثاني: ولعه بالبحث عن تفسير وتعليل كل ظاهرة من ظواهر الحياة «المهم عند صاحبنا أن يقع على تفسير ما يراه وما يسمعه تفسيراً يرد به الواقعة الجزئية إلى قانونها العام»[٦].

---

(١) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٢٩.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣١.
(٣) انظر: «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص٢٣.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٤ ـ ٢٥.
(٥) المصدر السابق، ص٢٥.
(٦) المصدر السابق، ص٢٥.

الثالث: ميله إلى العزلة والانفراد عن الناس مما جعله يأنس بالأفكار أكثر من أنسه بالناس، وقد عبر عن حبه لهذه العزلة بقوله: «الرغبة الشديدة في أن يعتصم بجدران بيته، وأن يوغل فينكفئ على دخيلة نفسه يجتر من مكنونها ما عساه يطفو على سطح الوعي من ذلك المكنون؟ وهي عادة رسخت عنده، حتى لنراه يحاول عبثاً أن يقلع عنها فلا يستطيع...»[1].

في هذه الحقبة من حياته كانت تكتنفه الحيرة الفكرية، والاضطراب الثقافي، وقد لخص هذه الفترة المضطربة في حياته الفكرية بقوله: «كانت الثلاثينيات ـ وما بعدها بقليل ـ مرحلة لم يشهد الشاب مثلها في حياته، لا من قبل ولا من بعد، من حيث تضارب الميول والاتجاهات العقلية، فلم يكن طوال تلك الفترة على لون ثقافي واحد، وإن تكن «الفلسفة» أبرز من سواها وجوداً وأوضح ظهوراً، لكننا شهدناه إبان تلك الفترة ـ إلى جانب نشاطه الفلسفي ـ صوفياً على الطريقة الهندية مرة، متحمساً للعلم مرة، متشككاً في حضارة عصرنا العلمية مرة، باحثاً عن صورة جديدة للحياة الاجتماعية مرة.. وهكذا أخذت تقذف به الأمواج هنا وهناك كأنما هو مفقود الإرادة معدوم الهدف....»[2].

وفي خضم هذه الحياة الثقافية المتنوعة كان يتردد في صدره سؤال ينتظر جوابه: «أليس من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة واحدة؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية؟ أليس ثمة من سبيل يجمع مادة إلى روح، ويجمع عقلاً إلى غريزة...»[3]، ولعل هذه الأسئلة تمثل جذور مشروعه التوفيقي بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية المادية، وهو ما تبناه في آخر مراحله الفكرية ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ هذا الاضطراب الثقافي استمر به إلى قرب رحيله إلى إنجلترا، وبالتحديد بعد كتابته مقاله

(١) المصدر السابق، ص٢٥ ـ ٢٦.
(٢) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٧.
(٣) المصدر السابق، ص٢٩.

المشهور «هجرة الروح» إيذاناً بعهد ثقافي جديد أشرت إليه فيما سبق.

ولقد تأثر الدكتور زكي في هذه الفترة من حياته الثقافية بجملة من أعلام الفكر والأدب في بلاده، فقد كان للأستاذ أحمد حسن الزيات تأثير في أسلوبه الأدبي، إذ يقول عنه: «فتنت بأسلوب الزيات يومها، فلا هو الأسلوب الذي يفوح بالقدم لما يرد فيه من لفظ غريب وسجع أغرب، ولا هو الأسلوب الذي يخلو من العناية باختيار اللفظ ويصقل العبارة صقلاً يعطيك شيئاً من التوازن بين أجزائها...»[(١)].

وكان «للعقاد» لا سيما في كتابيه «المطالعات» و«المراجعات» أثر واضح في عمق فكره وحسن تصوره العقلي، يوضح ذلك الدكتور زكي بقوله: «كانت «للمطالعات والمراجعات» وغيرها مما أخرجه «العقاد» في ذلك الحين أو قبله بقليل أثر في عقولنا أكثر منه أثراً في قلوبنا أو في أسلوبنا، فعند العقاد وجدنا زاداً فكرياً غزيراً، لقطناه ووعيناه ورددناه في أحاديثنا إلى حدِّ الإسراف»[(٢)].

وقد انشغل الدكتور زكي في هذه الفترة بأطروحات «سلامة موسى» الفكرية لا سيما في كتابيه «الحرية» و«التطور»[(٣)]، وأما الذي ملأ خياله ـ حتى تابعه الدكتور زكي بقلبه وبعقله معاً ـ فهو طه حسين، لا سيما في شجاعته الأدبية والروح التي يبثها في النفوس والدعوة التي يحملها، ويسجل الدكتور زكي الميزة التي تميز بها «طه حسين» عن غيره من رجالات الفكر والأدب قائلاً: «إنك تظلم طه حسين لو وزنت مقداره بوفرة المحصول الفكري الذي قدمه للناس في كتبه؛ لأنه استمد معظم قيمته من قدرته على تغيير الاتجاه، إنه لم يكتب ما كتبه لمجرد الرغبة في الكتابة أو الرغبة في

(١) «قصة نفس»، زكي نجيب محمود، ص٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص٩٢.

(٣) المصدر السابق، ص٩٤.

اكتساب الرزق، بل ولا مجرد عرض الأفكار المنقولة أو المبتكرة، وإنما يكتب ليغير وجه الثقافة في الأمة العربية، ومن ثم جاءت خطورته. . .»[١].

ويبدو أن شخصية «طه حسين» الثقافية صقلت الاستعداد النفسي لدى الدكتور زكي نجيب محمود في تقويض ما هو مشاع مقبول بين الناس من الأفكار وإقامة مكانه فكراً جديداً، وهذه الدخيلة من دخائل نفس الدكتور زكي ـ والتي لها جذورها من الطفولة كما يراها هو ـ شرحها الدكتور زكي نفسه قائلاً: «إنني لأتصيد الأفكار التي يثور بها أصحابها على التقاليد المستقرة الراسخة تصيداً، وأخرج كلما وقعت منها على شيء يغذي هذا الميل في نفسي. . .»[٢]، وهذا هو الذي دفعه للإعجاب بـ«طه حسين» حتى تابعه بقلبه وعقله معاً[٣].

وبسبب هذه النفس الثائرة على التقاليد الراسخة هيمنت على فكر الدكتور وطبعت روحه الثقافية فكرة «التقدم»، فكانت هي المحور الأساسي لنشاط الدكتور زكي الفكري منذ شبابه إلى شيخوخته، وفي ذلك يقول: «لا أظن أن ذلك المحور الأساسي قد تبدل مع أعوام بلغت الستين منذ انتهت العشرينات إلى أن بدأت من القرن تسعيناته، وذلك المحور الأساسي هو فكرة «التقدم»، فقد رآها تجمع له كثيراً جداً من العناصر التي لا غناء له عنها إذا هو أراد حقاً أن يخدم أمته بفكره»[٤] وفكرة التقدم ـ عنده ـ تعني الاعتقاد «بأن الحاضر ـ دائماً ـ أفضل وأكمل من الماضي، اللهم إلا في عصور النكسات التي تتجمد فيها حركة التاريخ، أو تشتد النكسة فيرتد التاريخ منكفئاً على ماضيه»[٥]، وهو يرى أن ملامح العصر الحديث قد اصطبغت

---

(١) المصدر السابق، ص٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص٩٦.
(٣) المصدر السابق، ص٩٧.
(٤) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٣٦ ـ ٣٧.
(٥) المصدر السابق، ص٤٤.

بفكرة التقدم، وذلك من خلال تغير النظرة العلمية إلى الكون والكائنات من نظرة الثبات والجمود إلى نظرة التطور[١]، ولذلك كان يؤكد على «أن الرجوع إلى الماضي لالتقاط أهدافنا من تصورات الأمس، هو بمثابة رفض صريح لفكرة «التقدم» التي هي من أبرز ما يميز الوجه الثقافي لعصرنا هذا»[٢].

رحلته العلمية إلى إنجلترا:

ظل الدكتور زكي بعد تخرجه من مدرسة المعلمين العليا عام ١٩٣٠م، أربعة عشر عاماً إلى أن ابتعث عام ١٩٤٤م إلى إنجلترا لتحضير الدكتوراه في الفلسفة، وقد استثمر الدكتور تلك الفترة الطويلة ما بين تخرجه إلى ابتعاثه فكانت حياته مليئة بالعمل والجد والاجتهاد الدؤوب فـ«لم يكن قد أضاع منها يوماً واحداً فارغ البال، إذ جرت حياته في ثلاثة خطوط متوازية، كان كل خط منها كافياً وحده أن يملأ الحياة عملاً، فهو في أحدها معظم نهاره كاسباً لرزقه، حتى إذا ما فرغ من ذلك غمس في القراءة والكتابة كاتباً ليشارك في الحياة الثقافية، ثم هو آخر الشوط يختم نشاطه بدراسة يستعد بها لقدوم اللحظة المجهولة، التي إذا حانت ظفر بحقه المرجّى في السفر إلى الخارج ليكمل دراسته العليا»[٣].

وكانت الدراسة التي يختتم بها نشاطه اليومي في مصر هي انتسابه إلى جامعة لندن، وقد حصل منها في هذه الفترة على إجازتين: الأولى هي ما يؤهله للمضي في الدراسة، والثانية إجازة وسطى يجتازها فيما بين الالتحاق والبكالوريوس، وقد قضى بتلك الدراسة مرحلة علمية سهلت له نيل الدكتوراه من جامعة لندن[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٤٠.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠.
(٣) المصدر السابق، ص٨٩.
(٤) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٣٣.

وصل الدكتور زكي لندن والتحق بجامعتها وتحديداً بـ«كلية الجامعة»، وسجل من فوره لامتحان البكالوريوس، وقد نال البكالوريوس الشرفية في الفلسفة من الدرجة الأولى على الرغم من ضيق وقت الدراسة عليه، وقد بذل في ذلك جهداً دراسياً منقطع النظير، يقول في وصف هذا الجهد الدراسي: «ومهما اتسع خيال القارئ ليتصور كم بذلت من جهد إبان تلك الشهور العشرة، كم ساعة كانت للعمل من ساعات اليوم، وكم منها للنوم، فلن يستطيع أن يبلغ بخياله ما عشته إبان تلك المرحلة من عمل لا يعرف الراحة، فلكل دقيقة عندي قيمتها وحسابها...»[1].

وكان نظام جامعة لندن الأكاديمي يقضي بجعل البكالوريوس الشرفية من الدرجة الأولى بمثابة درجة «الماجستير»، وهذا ما تحقق للدكتور زكي وأصبح من حقه أن يسجل لإجازة الدكتوراه مباشرة، وهذا ما كان إذ سجل بحثاً فلسفياً بعنوان «الجبر الذاتي» تحت إشراف الدكتور هـ. ف. هالبت.

وقد أثرت فترة دراسته بإنجلترا في تشكيل العديد من وجهات نظره، وأيقظت في وعيه عدة اتجاهات أهمها ثلاثة اتجاهات:

أولها: إعلاء قيمة «الإنسان» من حيث هو إنسان، يقول الدكتور زكي شارحاً أسباب إيقاظ هذا الاتجاه في وعيه وفكره: «... لما أن رأيت تلك القيمة مجسدة في كل موقف بشري صادفته في تعامل الناس بعضهم مع بعض أثناء دراستي بإنجلترا، فقد تنبهت بقوة إلى ركن ناقص في بنائنا الاجتماعي في مصر، حيث كان من المسلمات التي لم يكن يجادل فيها إلا مكابر يعرض نفسه للخطر، أن يستعلي بعضنا على بعض بناء على أوضاع معينة من منصب أو مال أو تعليم... إلخ»[2].

ثانيها: أهمية المنهج التجريبي القصوى في معالجة المشكلات

---

(١) المصدر السابق، ص٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧.

الحضارية بل مشكلاتنا الحياتية كلها، فقد اكتشف الدكتور زكي ـ على حد زعمه ـ: «أن سر تخلفنا العلمي كامن في المنهج، فبينما يتميز العالم المتقدم باصطناعه للمنهج التجريبي في كشفه للجديد أولاً، وفي معالجته لما يعترض حياته من مشكلات ثانياً؛ كنا نحن في مصر وما نزال حتى اليوم إلى حد كبير نصطنع منهج القرون الوسطى...»[١].

ثالثها: الاعتقاد الجازم بضرورة «حرية الإنسان»، لكن بمفهومها الإيجابي كما هي عند الغرب لا بمفهومها السلبي كما في المجتمعات العربية، إذ إن الحرية الإيجابية هي التي «تظهر في أفعال منتجة وفي أقوال يقام البرهان العقلي على صوابها». فليست هي مجرد التحرر من القيود سواء كانت قيوداً على الإنسان من خارج نفسه، كالقيود السياسية أم قيوداً من داخل نفسه، فتلك هي الحرية بمفهومها السلبي[٢].

وقد بلغ اهتمام الدكتور زكي بفكرة الحرية مبلغاً عظيماً، إذ قد جعلها محور بحثه الأكاديمي في رسالته الدكتوراه فكان عنوان رسالته «الجبر الذاتي» والذي كان يعني «أن الإنسان في حرية إرادته مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل، كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل له الإطار العام الذي يتحرك «حراً» بين حدوده، ولكنه داخل تلك الحدود نفسها ـ إذا ما فعل فعلاً أو قال قولاً ـ في مستطاعه دائماً أن يبدع ما هو جديد غير مسبوق إليه...»[٣].

هذه الاتجاهات الفكرية التي ثمَّرتها وتبنَّتها المجتمعات الغربية، والتي أيقظت معانيها في وعي وفكر الدكتور، دفعت الدكتور نفسه إلى المقارنة بين تلك المجتمعات والمجتمعات العربية لا سيما المجتمع

---

(١) المصدر السابق، ص٤٧.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٨؛ و«حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٩١.
(٣) المصدر السابق، ص٤٩.

المصري، مما دفعه إلى أن يصب جام غضبه بسنان قلمه على مجتمعه العربي، وفي بيان ذلك يقول الدكتور زكي: «. . . أذهلتني فروق شاسعة بين ما رأيتهم عليه وما عهدته في قومي، فالفرق شاسع شاسع ـ كما رأيته يومئذ ـ بين فكرتهم عن المساواة وفكرتنا عنه، بين فكرتهم عن حرية الإنسان وفكرتنا عنها، بين فكرتهم عن القلم وفكرتنا عنه، فماذا أصنع سوى أن أكتب مقالات أسجل فيها انطباعاتي تلك، وأبعث بها لتنشر في مجلة الثقافة في مصر؟ ولكن أي مقالات؟ هي مقالات من نوع فريد، فيها رمز وفيها سخرية، وفيها أدب المقالة على نحو لم يألفه كثيرون من كتابنا فضلاً عن القارئين، ثم فيها ـ فوق الرمز الساخر والشكل الأدبي ـ شواظ نار تتأجج في ألفاظها»[١]، وقد جمع هذه المقالات فيما بعد في كتاب له بعنوان «جنة العبيط» وهو أول كتاب مقالات له، نشر في سنة ١٩٤٧م، وقد ذكر في كتابه «قصة نفس» جملة من الصور الاجتماعية الإيجابية التي عاشها في لندن مقارناً بها مواقف اجتماعية سلبية شهدها في مصر[٢].

ولم يكتف الدكتور زكي بتلك المقالات الساخرة وذكر تلك المواقف الاجتماعية الغريبة، بل تطرف كثيراً في دعوته إلى الأخذ بثقافة الغرب، وذلك باعترافه نفسه في آخر مراحله الفكرية إذ يقول: «إنني حين دعوت إلى الأخذ بثقافة الغرب. . كنت في تلك الدعوة على كثير من التطرف. . .»[٣]، وفي موضع آخر يقول: «. . . أسرفت في هذه الدعوة حتى تمنيت ـ كما قلت في مقدمتي لكتاب «شروق من الغرب» ـ أن نأكل كما يأكلون، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون، وأن نرتدي من الثياب ما يرتدون»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٣٦.
(٢) انظر: «قصة نفس»، زكي نجيب محمود، ص١٩١ ـ ١٩٥.
(٣) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٦٢.
(٤) المصدر السابق، ص٧٣.

ويعلل الدكتور زكي دعوته المتطرفة لثقافة الغرب بما رآه من مكانة رفيعة للإنسان في بديهيات الثقافة والسلوك الغربي، وبما يعلمه عن قيمة الإنسان في الثقافة المصرية التي تعلو فيها تلك القيمة وتهبط مع درجات السلطة والنفوذ والثراء ونوع العمل[١].

ومن أعظم الآثار الفكرية التي شكلت فكر الدكتور زكي الفلسفي في تلك الحقبة الزمنية التي قضاها في لندن هي أطروحات الفلسفة الوضعية المنطقية والتي كان الدكتور زكي يميل إلى بعض أطروحاتها لا سيما في اتجاهها العلمي قبل أن يتعرف على حقيقة تلك الفلسفة وقد تحدث الدكتور زكي عن قصة تبنيه لهذه الفلسفة قائلاً: «أُعْلِنَ عن تعيين الدكتور «ألفرد آير» وكان إلى ذلك الحين أستاذاً في جامعة «أكسفورد» رئيساً لقسم الفلسفة في الكلية الجامعة بجامعة لندن، وجرياً على العرف المألوف كان على الأستاذ الجديد أن يفتتح عمله بمحاضرة عامة، وأعلن بالفعل عن موعد تلك المحاضرة، لم أكن قرأت شيئاً للدكتور «آير» فرأيت ضرورة أن أعرف عن الرجل شيئاً قبل استماعي لمحاضرته العامة، فكان أول ما قرأته من كتبه كتابه الذي يلخص به اتجاهاً فلسفياً ظهر أولاً في فيينا خلال العشرينات من هذا القرن، ثم أخذت دائرته تتسع، وهو اتجاه أطلق عليه أصحابه اسم «الوضعية المنطقية» ثم شاع له بعد ذلك اسم آخر لعله أنسب وهو «التجريبية العلمية»، فما إن تقبلت الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه حتى أحسست بقوة أنني خلقت لهذه الوجهة من النظر»[٢].

وفي آخر مشواره العلمي في إنجلترا حصل على درجة الدكتوراه من كلية الملك بجامعة «لندن» سنة ١٩٤٧م، وكان موضوع بحثه للدكتوراه ـ كما أشرت إليه سابقاً ـ «الجبر الذاتي»، وقد ترجم الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام هذا البحث إلى اللغة العربية فيما بعد.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦ ـ ٥٧.

العودة إلى مصر:

عاد الدكتور زكي إلى أرض الوطن بنظرة حضارية ذات شعبتين، تمثل الانطلاقة الفكرية والمشروع الحضاري الذي يريده لوطنه، وهاتان الشعبتان هما:

الأولى: الإيمان بضرورة الأخذ بأهم أركان الثقافة الغربية التي أنتجت لهم قيماً عليا وعلى رأسها قيمة الإنسانية.

الثانية: الإيمان بأن المنهج التجريبي العلمي طوق النجاة للأمة العربية من الانزلاق بعيداً في التخلف عن ركب الحضارة المعاصرة[١].

فالشعبة الأولى تمثل المشروع القيمي الخلقي للدكتور زكي، والشعبة الثانية تمثل المشروع العلمي المنهجي له.

بعد عودته إلى مصر عام ١٩٤٧م التحق بالتدريس في قسم الفلسفة في جامعة القاهرة، وكان اسمها يومئذ جامعة فؤاد الأول، وكان الدكتور زكي شعلة نشاط في الحياة الثقافية المعاصرة بعد رجوعه إلى مصر، فلقد سافر وعمل في مهمات علمية عديدة إلى كثير من البلدان شرقاً وغرباً، فقد عمل أستاذاً زائراً في جامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية بالولايات المتحدة الأمريكية خلال عامي ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤م، كما عمل مستشاراً ثقافياً بسفارة مصر بواشنطن، كما أنه انتدب للعمل في جامعة بيروت محاضراً في الفلسفة سنة ١٩٦٤م كما عمل خلال الفترة ما بين ١٩٦٨ ـ ١٩٧٣م أستاذاً للفلسفة في جامعة الكويت، وتمت دعوته لزيارة أكثر من دولة عربية من بينها الإمارات العربية المتحدة لإلقاء مجموعة من المحاضرات بجامعاتها[٢]، إضافة إلى حضوره بعض المؤتمرات العلمية الكثيرة.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٠.

(٢) انظر: «الكتاب التذكاري» عن الدكتور زكي نجيب محمود، إشراف عاطف العراقي، ص١٣. وانظر: «التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في فكر =

ومن مظاهر نشاطه الثقافي في الساحة الفكرية المصرية إشرافه على تحرير مجلة الفكر المعاصر والتي أنشئت باسم وزارة الثقافة في الأوائل الأولى من سنة ١٩٦٥م، وقد رسم سياستها منذ صدورها[١]، ومن أهم إنجازاته العلمية في هذه الفترة تأليفه لثالوث علمي أملاً في تحقيق هدفه ومشروعه الحضاري السالف الذكر، وهو الثورة المنهجية على المناهج التقليدية التي تخالف المنهج العلمي التجريبي، وبغيةً في دعم وترويج مناهج الفلسفة الوضعية المنطقية، وهذا الثالوث مكون من كتب أولها: خرافة الميتافيزيقا، وثانيها: المنطق الوضعي، وثالثها: نحو فلسفة علمية، ونال على تأليف الكتاب الأخير جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة عام ١٩٦٠م.

ومن إنجازاته العلمية المهمة في أواخر مراحله الفكرية في هذه الفترة تأليفه لكتاب «تجديد الفكر العربي»، وكتاب «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، وهذان الكتابان يمثلان مرحلته الفكرية الأخيرة ومشروعه التوفيقي بين الثقافتين العربية الإسلامية والثقافة الغربية، وظل ينظر لهذا المشروع الحضاري إلى أن وافته المنية في التاسع من سبتمبر عام ١٩٩٣م[٢].

نتاجه الثقافي:

وقد تميز نتاج الدكتور زكي الثقافي بالكثرة والتنوع على نحو يندر وجوده لدى أعلام الفكر المعاصر، فقد كان فيلسوفاً أديباً ذا نظرة ناقدة وفكر تحليلي رفيع المستوى، وأهم الأعمال الثقافية التي قدمها الدكتور

= زكي نجيب محمود»، فوزية عيد موسى مرجي، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية كلية الآداب، بإشراف الدكتور جورج كتور، ١٩٩٩م، ص١٠.

(١) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٢٦؛ و«حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٣٦٠.

(٢) انظر: «الكتاب التذكاري» بإشراف عاطف العراقي، ص١٩.

زكي ما يلي[١]:

أولاً: المؤلفات:

« أ » في الفلسفة:

١ ـ «نحو فلسفة علمية»، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٩م.

٢ ـ «المنطق الوضعي»، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٧٣م.

٣ ـ «موقف من الميتافيزيقا»، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.

٤ ـ «برتراند رسل» سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف القاهرة، سنة ١٩٥٦م.

٥ ـ «ديفيد هيوم» دار المعارف، مصر سنة ١٩٥١م.

٦ ـ «حياة الفكر في العالم الجديد»، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٦م.

٧ ـ «نظرية المعرفة»، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٦م.

٨ ـ «جابر بن حيان»، المؤسسة المعرفية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، سنة ١٩٦١م.

٩ ـ «الشرق الفنان»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٦٠م.

«ب» في الحياة الفكرية الثقافية:

١ ـ «أفكار ومواقف»، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.

٢ ـ «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، دار الشروق، سنة ١٩٧٥م.

٣ ـ «تجديد الفكر العربي»، دار الشروق، سنة ١٩٧٣م.

٤ ـ «ثقافتنا في مواجهة العصر»، دار الشروق، سنة ١٩٧٦م.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٥ ـ ٢٨.

٥ ـ «بذور وجذور»، دار الشروق، سنة ١٩٩٠م.
٦ ـ «حصاد السنين»، دار الشروق، سنة ١٩٩١م، وهو آخر مؤلفاته.
٧ ـ «قصة عقل»، دار الشروق، سنة ١٩٨٤م.
٨ ـ «عربي بين ثقافتين»، دار الشروق، سنة ١٩٩٠م.
٩ ـ «في فلسفة النقد»، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
١٠ ـ «مجتمع جديد أو الكارثة»، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
١١ ـ «من زاوية فلسفية»، دار الشروق، ١٩٩٣م.
١٢ ـ «رؤية إسلامية»، دار الشروق، سنة ١٩٨٧م.
١٣ ـ «عن الحرية أتحدث»، دار الشروق، سنة ١٩٨٦م.
١٤ ـ «في مفترق الطرق»، دار الشروق، سنة ١٩٨٥م.
١٥ ـ «في تحديث الثقافة العربية»، دار الشروق، سنة ١٩٨٨م.
١٦ ـ «في حياتنا العقلية»، دار الشروق، سنة ١٩٧٩م.
١٧ ـ «مع الشعراء»، دار الشروق، سنة ١٩٨٠م.
١٨ ـ «هذا العصر وثقافته»، دار الشروق، سنة ١٩٨٠م.
١٩ ـ «هموم المثقفين»، دار الشروق، سنة ١٩٨١م.
٢٠ ـ «قشور ولباب»، دار الشروق، سنة ١٩٨١م.
٢١ ـ «فلسفة وفن»، مكتبة الأنجلو، سنة ١٩٦٣م.
٢٢ ـ «والثورة على الأبواب»، مكتبة الأنجلو، سنة ١٩٥٦م.

«ج» كتابات أدبية:

١ ـ «أرض الأحلام»، دار الهلال، سنة ١٩٣٦م.
٢ ـ «الكوميديا الأرضية»، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
٣ ـ «أيام في أمريكا»، الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٥م.
٤ ـ «جنة العبيط»، دار الشروق، ١٩٤٧م.
٥ ـ «شروق من الغرب»، دار الشروق، ١٩٨٣م.
٦ ـ «شكسبير»، سلسلة اقرأ، القاهرة، سنة ١٩٤٣م.

٧ ـ «قصاصات من الزجاج»، دار الشروق، سنة ١٩٤٧م.

٨ ـ «قصة نفس»، دار الشروق، سنة ١٩٩٣م.

«د» كتابات باللغة الإنجليزية:

١ ـ رسالة الدكتوراه بعنوان: «الجبر الذاتي»، ترجمها إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٣م.

٢ ـ كتاب «عن أرض مصر وشعبها»، نشر في أمريكا، سنة ١٩٥٦م.

٣ ـ مقال «عن الأدب العربي الحديث»، نشر في لندن.

٤ ـ مقالة «عن أبي العلاء المعري»، منشورة في مجلة المركز الثقافي البريطاني بمصر، سنة ١٩٤٤م، يونية، ج.١

ثانياً: إنتاجه الثقافي في مجال الترجمة:

« أ » في الفلسفة:

١ ـ «محاورات أفلاطون»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٣٦م.

٢ ـ «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٥٤م.

٣ ـ «المنطق، نظرية البحث»، جون ديوي، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، سنة ١٩٥٩م.

٤ ـ «الفلسفة بنظرة علمية»، برتراند رسل، الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٨م.

٥ ـ «الأغنياء والفقراء»، عن هـ.ج، ويلز، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٣٧م.

٦ ـ «صور من الذاكرة»، برتراند رسل، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٣م.

«ب» في التاريخ الثقافي والنقد الأدبي:

١ ـ «فنون الأدب»، عن هـ.ت، تشارلين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٤م.

٢ ـ «آثرت الحرية»، لفكتور كرافتشنكو، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٩م.

٣ ـ «قصة الحضارة» ويل ديورانت، ترجم بعضه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٣م.

٤ ـ «تراث العصور الوسطى»، موسوعة أبحاث أشرف على تحريرها كراب وجاكوب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

ثالثاً: الموسوعات والمعاجم الفلسفية:

١ ـ «معجم المصطلحات الفلسفية» بالاشتراك، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٢ ـ «الموسوعة العربية الميسرة»، مشاركة في الإشراف والمراجعة وكتابة المدخلات الفلسفية، مؤسسة فرانكلين، سنة ١٩٦٤م.

٣ ـ «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، مراجعة الترجمة وإضافة مواد خاصة بالفلسفة الإسلامية، الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٣م.

رابعاً: كتب بالاشتراك مع الأستاذ أحمد أمين:

١ ـ «قصة الفلسفة اليونانية»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٣٥م.

٢ ـ «قصة الفلسفة الحديثة»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٣٦م.

٣ ـ «قصة الأدب في العالم»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبع الجزء الأول منه سنة ١٩٤٣م، والثاني سنة ١٩٤٥م، والثالث سنة ١٩٤٨م.

ويضاف إلى هذا الإنتاج الثقافي الغزير مجموعات من المقالات

نشرت في بعض الصحف والمجلات العربية مثل صحيفة الأهرام المصرية، ومجلة الكتاب المصرية، ومجلة تراث الإنسانية المصرية، ومجلة الفكر المعاصر المصرية، ومجلة العربي الكويتية، ومجلة المعرفة السورية، ومجلة الفيصل السعودية، وأوائل مقالاته التي نشرها كانت في مجلة الرسالة المصرية.

ثانياً: مراحله الفكرية:

باديء ذي بدء وقبل الولوج في شرح مراحل الدكتور زكي الفكرية أرى لزاماً أن أعرج ـ بإلمامة مقتضبة ـ على المشهد الفكري في عهد الدكتور زكي، فقد تضمن المشهد الفكري آنذاك فصولاً تمثل صراعاً فكرياً وثقافياً حاداً أثر فيما بعد في تكوين تلك المراحل الفكرية التي مر بها الدكتور زكي، إذ قد عاش أرباب الثقافة والفكر في مصر آنذاك في معارك فكرية وصراع ثقافي له أسبابه السياسية والاقتصادية والفكرية، فكانوا في ثلاثة اتجاهات متضاربة حول الإرث الثقافي والفكر الوافد:

أولها: الاتجاه السلفي الفكري المحافظ ـ وأعني به الاتجاه الثقافي، لا الاتجاه العقدي والمنهجي ـ ورسالة هذا الاتجاه تتمحور حول إجلال التراث والاهتمام به والذب عنه وربط المشروع الحضاري به، مع وقوفه من الفكر الوافد موقف الناقد المستفيد، وكان على رأس هذا الاتجاه عبد العزيز جاويش، ومصطفى صادق الرافعي، ومحمود شاكر، وغيرهم.

ثانيها: الاتجاه العصراني المحض، وجوهر رسالة هذا الاتجاه إنكار كل العلائق الثقافية والفكرية بل والقومية مع التراث، في مقابل الاطراح الثقافي في أحضان الفكر الغربي، وعلى رأس من يمثل هذا الاتجاه فؤاد كامل، وأنور كامل، وعبد العزيز فهمي، وسلامة موسى الذي بلغ من الغلو مبلغاً عظيماً، إذ قد تبنى في مراحله الفكرية الأولى الدعوة إلى استبدال الحروف الأجنبية بالحروف العربية، وفي ذلك يقول: «الواقع أن اقتراح

الخط اللاتيني هو وثبة إلى المستقبل، لو أننا عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي أغلق هذا الخط أبواب ماضيها، وفتح لها أبواب مستقبلها»[(١)].

ثالثها: الاتجاه التوفيقي، وهو اتجاه قائم على محاولة التوفيق بين التراث العربي والإسلامي وبين الحضارة الغربية المعاصرة،مع إجلال عظيم للفكر الغربي وانبهار كبير بمعطيات حضارته، ويمثل هذا الاتجاه عدد كبير من المفكرين والمثقفين، لا سيما أولئك الذين ابتعثوا إلى أوروبا وتأثروا بالأفكار اللبرالية فيها، وعلى رأس هؤلاء رفاعة الطهطاوي وطه حسين وهيكل وخالد محمد خالد ونجيب محفوظ وغيرهم، وقد تنوع إنتاجهم الثقافي لدعم هذا الاتجاه فكرياً، لكنهم وبرغم إجماعهم على هدف واحد ومشروع واحد إلا أنهم مختلفون في أمرين؛ في مدى بعدهم وقربهم من التراث، وفي منهجهم لعرض مشروعهم، فـ«طه حسين» ـ مثلاً ـ يتميز عنهم بالجرأة على توجيه وخزات فكرية وطعنات ثقافية للتراث، كما أنه مولع بالتبعية الثقافية للفكر الغربي، إذ يقول: «السبيل إلى ذلك واحدة.. وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يكره، وما يُحمد منها وما يعاب...»[(٢)].

والحق أن كل الاتجاهات التوفيقية مفتقرة إلى الموضوعية العلمية، ومما يبين هذا الافتقار العلمي أن كل من يتصدى لهذا المشروع الثقافي يحاول أن يكيف التراث ولا سيما الكتاب والسنة لفهمه وذوقه الخاص، متجرداً عن الضوابط والبراهين النابعة من رحم هذا التراث، ولا أدل على ذلك من مصادمتهم ضرورات هذا التراث التاريخية والشرعية، فمن ذلك

(١) «البلاغة العصرية واللغة العربية»، سلامة موسى، مصر، ١٩٤٥م، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) «مستقبل الثقافة في مصر»، طه حسين، مطبعة المعارف، ١٩٣٨م، ٢/ ٣٩.

ـ وهي كثيرة جداً ـ دعوة بعض دعاة هذا المشروع التوفيقي إلى إلغاء الأحكام الشرعية، وذلك من خلال محاولة التوفيق بين النصوص الشرعية والمفاهيم الغربية العلمانية، بناءً على فهمهم الكنسي الضيق للدين الإسلامي، ومن أبرز هؤلاء الدعاة علي عبد الرزاق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» والذي نشر في عام ١٩٢٥م.

وليس هذا المقام مقام عرض ونقد هذه الاتجاهات الفكرية، غير أن الذي يهمنا من هذا كله ثلاثة أمور:

الأول: أن هذه الاتجاهات الثلاث ألقت على المشهد الثقافي والفكري ظلالاً من القلق والاضطراب والارتباك الفكري، نتيجة لصراعها الفكري، وتأثيراتها المتبادلة، ومن أجل هذا ظهرت انتقالات وتراجعات فكرية كثيرة، فسلامة موسى على سبيل المثال رفض في بداية مراحله الفكرية الأحرف العربية، لكنه عاد فيما بعد ليعدل من آرائه ومواقفه المتطرفة؛ وكذا الشأن لـ«طه حسين» فقد عاش اضطراباً فكرياً، إذ شكك في جوانب هامة من المناهج التراثية ـ متأثراً بمنهج «ديكارت» ـ قائلاً: «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وهذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح»[(١)]، وقد توصل بهذا المنهج إلى «أن القرآن ليس جديداً كله على العرب»[(٢)] وأن العرب كانوا قبل نزول الوحي «أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية»[(٣)]، لكنه عدّل من مواقفه تلك، وذلك بفعل ضغوط فكرية واجتماعية أوجبها ذلك الصراع الثقافي وعلى رأس تلك

---

(١) «الشعر الجاهلي»، طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٢٦م، ص١٢.
(٢) المصدر السابق، ص١٦.
(٣) المصدر السابق، ص٢٣.

الضغوط تقرير لجنة الأزهر في كتابه «في الشعر الجاهلي»، وليس بالضرورة أن تكون مراجعته لأفكاره تلك نابعة عن قناعة نفسية وعقلية.

هذا المشهد الثقافي المحتدم أثر على فكر الدكتور زكي مبكراً، إذ يقول: «كانت الثلاثينيات ـ وما بعدها بقليل ـ مرحلة لم يشهد الشاب مثلها في حياته، لا من قبل ولا من بعد، من حيث تضارب الميول والاتجاهات العقلية، فلم يكن طوال تلك الفترة على لون ثقافي واحد.. وهكذا أخذت تقذف به الأمواج هنا وهناك، كأنما هو مفقود الإرادة معدوم الهدف»[١].

الثاني: أن النتاج الفكري والثقافي لأصحاب الاتجاه العصراني المحض والاتجاه التوفيقي كان يمثل القاعدة الفكرية للدكتور زكي، فقد تضمن هذا النتاج الفكري كتابات اجتماعية داعية إلى وجوب التغيير والثورة الفكرية، مثل كتاب «معذبون في الأرض» و«من هنا نبدأ» لطه حسين، وكتاب «مواطنون لا رعايا» لخالد محمد خالد وكتاب «قنديل أم هاشم» ليحيى حقي، وكتابات نجيب محفوظ، كما تضمن دعوات للحرية أطلقها محمد عبده وقاسم أمين ولطفي السيد، إضافة إلى الكتابات العلمية، مثل ترجمة إسماعيل مظهر لكتاب دارون «أصل الأنواع»، وكتابه «ملقى السبيل» الذي كتبه متأثراً بنظرية «دارون»، وكتابه «تاريخ الفكر العربي» الذي أظهر فيه التزامه بوضعية «أوجيست كونت»، وكذلك كتاب «نظرية التطور» لسلامة موسى قرر فيه صحة النظرية الداروينية.

وقد أثرت تلك الدعوات الفكرية، وذلك النتاج الثقافي وهؤلاء الأعلام والمفكرون، في تشكيل فكر الدكتور زكي، وقد ذكر طرفاً من ذلك في بعض كتبه، منها على سبيل المثال قوله في سلامة موسى: «وكان سلامة موسى داعياً آخر من دواعي انشغالنا الفكري في تلك السنين، خصوصاً حين نشر كتابه عن «الحرية» وكتابه عن «التطور»»[٢].

---

(١) «قصة نفس»، زكي نجيب محمود، ص٩٤.
(٢) المصدر السابق ص٩٤.

الثالث: أن لدور الفكر الوافد ـ لا سيما الفكر الغربي ـ في إدارة الصراع الثقافي في ذلك العهد دوراً أساسياً، فقد ضرب بأطنابه في المشهد الثقافي، وفرض نفسه على الساحة الفكرية، فكان جزءاً رئيساً من معادلة الصراع الفكري آنذاك، وذلك لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية، وعلى رأس تلك الأسباب الهيمنة الغربية على كثير من جوانب ومجالات الحياة في مصر، وبسبب ذلك ظهرت في المنطقة العربية لا سيما في مصر مجموعة من الفلسفات التي كانت قد ظهرت في الفكر الغربي، كالفلسفة «الكانتية» التي أيدها وتابعها عثمان أمين، والفلسفة الوجودية التي التزم بها عبد الرحمٰن بدوي، والفلسفة البرجماتية التي أثرت في تفكير معظم المفكرين في ذلك العصر، والفلسفة الماركسية التي دعا إليها محمود أمين العالم، ثم الوضعية المنطقية التي تشيع لها زكي نجيب محمود.

وكان للدكتور زكي في آخر مراحله الفكرية موقف توفيقي من ذلك الصراع الفكري الثقافي، إذ يقول واصفاً ذلك الصراع ومحدداً موقفه منه: «. . .على الجانبين ـ كما ذكرنا ـ جماعتان تقفان، إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض: إحداهما تغترف من تاريخها، والأخرى تغترف من أوعية الغرباء، والأولى ترى طريق النهوض في استرجاع الماضي، والثانية تطرح ماضيها وراء ظهرها مشدودة البصر نحو مستقبل جديد يولد، الأولون يحسبون على «اليمين» الذي يؤثر استنبات ثقافته وحضارته من تربيته، والأخرى يحسبون على «اليسار» الذي يقبل شجرة الثقافة والحضارة مأخوذة من خارج حدوده لتشتل في أرضه، والحق أن صاحبنا وهو يقلب النظر في هذه المواقف الثلاثة، لم يستطع أن يرى أملاً في أي من الجناحين، فالميمنة ـ كما رآها قمينة أن تفلت منها قوة العصر، والميسرة ـ كما رآها ـ أيضاً قد تستتبع أن يفقد المواطن قوة تاريخه، وأما موطن الرجاء فيما تصور، فهو ذلك الوسط الذي تجمعت فيه جماعة الكُتّاب الكبار جميعاً. .

وإلى تلك الجماعة تمنى صاحبنا منذ شبابه الباكر أن ينتمي»[١].

ولعل في ذكر ذلك الصراع الفكري والثقافي تمهيداً تتبين به الظروف الثقافية التي هيئت المناخ الثقافي للتطور الفكري للدكتور زكي، وأوجبت له الانتقال الفكري في مراحل متعددة، وقد أقر الدكتور زكي بأنه سار مسيرته الفكرية في مرحلتين، إذ يقول: «أعترف هنا بأنني قد سرت الطريق على مرحلتين كان لي في المرحلة الأولى تصور معين، ثم أدخلت على ذلك التصور تعديلاً هاماً في المرحلة الثانية»[٢].

وقد اقتصر الدكتور زكي ـ في نصه السابق ـ على الإشارة إلى مرحلتين فقط من مراحله الفكرية لأن حديثه كان في سياق بيان الموقف من التراث، ولكن المتتبع للمسار الفكري للدكتور زكي يمكن برؤية أوسع وأشمل أن يصنف مراحله الفكرية إلى ثلاث مراحل: الأولى: المرحلة التقليدية، والثانية: مرحلة الوضعية المنطقية، والثالثة: المرحلة التوفيقية، لكن قبل أن نستعرض هذه المراحل الفكرية ننبه على أن كل مرحلة من تلك المراحل لا تعني في نظر الدكتور زكي الانخلاع التام عن المرحلة السابقة، بل كان الانتقال الفكري بين مرحلة وأخرى يمر عبر التعديل في بعض المواقف، إما بالحذف أو الإضافة، ذلك لأن كل تلك المراحل تشترك في سمات وأهداف واحدة، وأبرز هذه السمات الوضوح في الفكرة والسلاسة في الأسلوب، وعلى رأس تلك الأهداف تحقيق الاتجاه العلمي والدعوة إليه في المجتمع، وبناءً على ما سبق لا يصح أن نحكم على الدكتور زكي بالرجوع عن فلسفته الوضعية المنطقية بسبب نظرنا إلى مرحلته الأخيرة، بل كانت الوضعية المنطقية ملازمة له إلى آخر حياته لكن مع تعديل وتهذيب لبعض مواقفه الغالية، وقد نبه الدكتور زكي إلى هذا في آخر نتاجه الثقافي،

---

(١) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١١٦ ـ ١١٧.

(٢) «قيم من التراث»، زكي نجيب محمود مقالة: «أقولها كلمة صدق»، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٤م، ص١٦٧.

إذ يقول عن مواقفه الفكرية طيلة حياته «... تلك المواقف التي تعاقبت مع تعاقب المراحل العمرية لم تتناقض سابقها مع لاحقها، بقدر ما كانت تنمو وتنضج فهي في كل مرحلة لاحقة تضيف وتحذف وتعدل من مضمون الموقف في المرحلة التي سبقت، لكن تبقى وحدانية واضحة في الروح والشخصية...»[١].

المرحلة التقليدية:

بدأت هذه المرحلة في الأعوام الأخيرة من عشرينات القرن العشرين إلى أواخر الأربعينات وتحديداً إلى عام ١٩٤٦م عندما اعتنق فلسفة الوضعية المنطقية، وقد استحوذت تلك المرحلة على فترة شبابه، وقد امتاز نشاطه العقلي والفكري في هذه المرحلة بثلاثة أمور[٢]:

الأول: الاقتصار على نقل الأفكار في كتاب أو مقالة دون إعمال العقل النقدي فيها.

الثاني: تركيز الطاقة العقلية والإبداعية على نقد الحياة المصرية في مقالات أدبية.

الثالث: التحصيل الدراسي في الفلسفة ونيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن.

وقد أشرت إلى أنواع هذا النشاط العقلي والفكري للدكتور زكي بشيء من الإيجاز في وصف حياته الثقافية، وأهم المنطلقات الفكرية التي شغلته في هذه المرحلة واستحوذت على حياته الثقافية والفكرية إلى آخر حياته، هي فكرتا «التقدم» و«التطور»، وهاتان الفكرتان هما اللتان حشرتاه في صف التنويريين، وأبعدتاه عن الاتجاه السلفي الفكري الذي يرى أن

---

(١) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٤١٣.

(٢) انظر: «قصة نفس»، زكي نجيب محمود، ص٨. وانظر: «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٧.

العصر الذهبي هو ما كان عليه الأسلاف وأن المشروع الحضاري لا بد أن يعاد مرة أخرى كما كان عليه الأسلاف، لكن الدكتور زكي يرى رأياً حضارياً عكس هذا الاتجاه، إذ يرى «أن الحاضر قد هضم الماضي، ثم أضاف جديداً تلو جديد مما أنتجته السنون، ومعنى ذلك ألا يكون «العصر الذهبي» وراء ظهورنا بل يكون موضعه الصحيح هو في المستقبل الذي يعمل الناس على بلوغه، ومن هنا تكون فكرة «التقدم» محتوية على وجوب «التغيير» مع متغيرات الحضارات المتعاقبة و«التطور» الذي ينقل صورة الحياة نحو ما هو أعلى. . .»[١].

لكن ما يهمنا في هذا السياق أن فكرة التقدم ـ والتي تمثل روح وجوهر فكر الدكتور زكي ـ ترتبط ببعض الأفكار الميتافيزيقية كما ترتبط بمجموعة من القيم والأخلاق، ومن ثم فإن فكر الدكتور زكي في هذه المرحلة مسالم للجانب الخلقي والميتافيزيقي بالمعنى المطلق، فهو لا ينكر أثرهما في تحقيق النهضة الفكرية الحضارية، وهذا ما سيتغير فيما بعد في المرحلة الثانية وما سيهذبه في المرحلة الثالثة، وقد قرر الدكتور زكي ارتباط فكرة «التقدم» ببعض القيم والأخلاق بقوله: «كانت فكرة «التقدم» التي أخذ بها الكاتب اختياراً من كثرة الأفكار المعروضة على أقلام أعلامنا وأعلام الفكر من الغرب ثروة عقلية تركت أثرها في نفسه، إذ يصاحبها بالضرورة كتابات طويلة عريضة عميقة عن القيم الكبرى التي بغيرها لا تتقدم حياة الإنسان خطوة واحدة، كالحرية والعدالة والمسئولية الخلقية للفرد. . وغير ذلك من القيم التي تستوجبها فكرة التقدم»[٢].

واهتمام الدكتور زكي في مرحلته الفكرية الأولى بالقيم والأخلاق المرتبطة بفكرة التقدم يبين لنا أهم ما يميز هذه المرحلة الفكرية عن غيرها من المراحل، ألا وهو قبول الدكتور زكي بالأفكار والآراء الميتافيزيقية،

---

(١) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص٨.

ولا أدل على ذلك من نوعية النتاج الثقافي له في هذه المرحلة، مثل كتاب «أرض الأحلام» والذي يدور حول فكرة «المدينة الفاضلة» وصورها المختلفة عن بعض الفلاسفة السابقين، ومقالة له في شرح قصيدة ابن سينا في النفس والتي تعرف باسم «عينية ابن سينا»، وعلى رأس هرم هذا النتاج في تلك المرحلة أطروحته العلمية التي نال بها درجة الدكتوراه، ولعلي أستعرض في هذا السياق بعض النصوص من مقالته وأطروحته أملاً في إبراز الجانب الميتافيزيقي في مرحلته الأولى:

الأول: مقالة بعنوان «عينية ابن سينا» نشرت في بداية منتصف الثلاثينيات ثم ضمنها فيما بعد كتابه «قشور ولباب» شرح فيها الدكتور زكي قصيدة ابن سينا عن النفس شرحاً أدبياً، وهو شرح مغرق في الميتافيزيقا لأن تلك القصيدة تتحدث عن أحوال النفس قبل نزولها إلى الجسد وعن حياتها السابقة في عالم الأرواح، وقد أبدى الدكتور زكي إعجابه بها بقوله: «ادن مني يا صديقي، واستمع إلى هذه القصة الممتعة الرائعة التي يرويها ابن سينا عن الروح، وما أدراك ما الروح؟ هذا السر العجيب الذي سرى واستكن بين أحنائك»[١].

وقد علق الدكتور زكي على هذه المقالة في مرحلته الثانية ـ معتذراً عن إشادته بما ورد فيها من أفكار ميتافيزيقية ـ بقوله: «كتبت هذه المقالة من أكثر من عشرين عاماً فيما أذكر، ولذلك سيراها القارئ نشازاً في نغمتي الفلسفية الراهنة»[٢].

الثاني: أطروحته لنيل درجة الدكتوراه، وكان عنوانها «الجبر الذاتي» وموضوعها واضح من عنوانها، إذ تتمحور حول أفكار ومسائل ميتافيزيقية تدور حول موضوع الإرادة النفسية، إذ قد عارض الدكتور زكي بمشروعه

---

(١) «قشور ولباب» مقالة «عينية ابن سينا»، زكي نجيب محمود، دار الشرق، بيروت، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨١م، ص١٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٠.

الفلسفي الذي تحتويه أطروحته اتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس البشرية، وهما مذهب «ديفيد هيوم» في المعرفة ومذهب السلوكيين في ميدان علم النفس[١]، وهو يؤكد في أطروحته تلك امتناع «معرفة النفس الإنسانية» من طريق المناهج التجريبية ويتناول مواضيع «النفس» و«الذات» و«العقل» و«الخبرة» و«الإرادة» تناولاً ميتافيزيقياً[٢].

ففي بحثه في العلاقة بين الفعل الإرادي والفعل الخلقي، يقرر مفاهيم ومصطلحات غارقة في الميتافيزيقا مثل «الذات العليا»، وفي ذلك يقول: «المرء يستطيع أن يسلك سلوكاً إرادياً حتى ولو كان هذا السلوك منافياً لمطالب العقل وبالتالي منافياً لمبادئ الأخلاق، وهو في هذه الحالة إنما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل، لكنه لا يعبر عن ذاته العليا»[٣]، ومراد الدكتور زكي بوصف الإرادة الإنسانية بالجبر الذاتي هو تقريره حرية الإنسان، لكن في حدود إمكانياته الذاتية والظروف الخارجية، فلا وجود لحرية مطلقة كما أنها ليست مقيدة بقوانين محددة صارمة كالظواهر الطبيعية، ولذلك كان الإنسان مسؤولاً عن أفعاله الإرادية، وفي ذلك يقول: «إن حرية الإنسان كما تصورتها، هي حرية من خلال الظروف الخارجية بما فيها العوامل التي شكلت حياته الماضية، فهذه الظروف والعوامل كلها هي بمثابة علة ضرورية للفعل الذي يؤديه الإنسان الحر أو القول الذي يصدر عنه معبراً عن نفسه، لكنها علة وإن كانت ضرورية لحدوث ما يحدث إلا أنها علة «غير كافية» لأنها وحدها لا تضمن أن يفعل الإنسان الحر ما يفعله أو أن يقول ما يقوله، إذ لا بد أن يضاف إليها جانب آخر من طبيعة الإنسان نفسه وهو إرادته الحرة»[٤].

(١) انظر: «مقدمة الجبر الذاتي»، زكي نجيب محمود، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص٤.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٠.
(٣) «الجبر الذاتي»، زكي نجيب محمود، ص١٥١.
(٤) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٤٩.

والأمثلة على تقريره للمسائل الميتافيزيقية في هذه الأطروحة كثيرة جداً، بل إن هذه الأطروحة أسست على مفاهيم ميتافيزيقية صارخة، انقلب عليها وتبرأ منها في مراحله الفكرية الأخيرة، وكانت تلك الصور الميتافيزيقية التقليدية أبرز ما يمثل المرحلة الفكرية الأولى للدكتور زكي ولذلك فقد أطلق عليها بعض الباحثين المرحلة الماورائية[(١)].

المرحلة الوضعية المنطقية:

في هذه المرحلة الفكرية المهمة عزز الدكتور زكي ميوله إلى الاتجاه العلمي وتأييده لفكرتي التقدم والتطور، بتبنيه فلسفة جديدة يريد لها أصحابها أن تكون فلسفة العلم، وبتبنيه لهذه الفلسفة الجديدة وهي الوضعية المنطقية آمن بآرائها الفلسفية ومتكآتها المنطقية، وعلى رأسها رفض الميتافيزيقا رفضاً منطقياً لا فلسفياً فحسب، كما هو الشأن في النقد الفلسفي التقليدي.

وكانت بداية تبني الدكتور زكي للوضعية المنطقية في ربيع سنة ١٩٤٦م، قبل عودته من بعثته الدراسية في إنجلترا، وقصة ذلك كما رواها الدكتور زكي هي إعلان جامعة لندن عن محاضرة للدكتور «آير» أحد منظري الوضعية المنطقية ومؤيديها بمناسبة تعيينه أستاذاً في الفلسفة بكلية الجامعة، يقول الدكتور زكي: «. . . واستعداداً لحضور تلك المحاضرة العامة، جمعت من مكتبة الجامعة الرئيسية مؤلفات «آير» هذا لألم بفكره واتجاهاته قبل أن أراه، وكان بين مؤلفاته تلك كتاب صغير عنوانه «اللغة والحقيقة والمنطق»، يعرض فيه بكل قوة ووضوح اتجاهاً جديداً لجماعة من فلاسفة العلوم، ظهرت أول الأمر في مدينة «فيينا» بالنمسا. . .»[(٢)] عندها شعر الدكتور زكي بلمعة ذهنية واصفاً لها بقوله: «هي شعوري بأنني أقع هنا دون

(١) انظر: «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيدا، ص١١.
(٢) «أفكار ومواقف»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ص٣٢.

سائر التيارات والمذاهب، ولم يبْدُ لي الأمر مقصوراً على مزاج شخصي يتفق وذلك الموقف الفلسفي الجديد، كأنما هو ثوب فصل على طبيعة تفكيري تفصيلاً جعل الرداء على قد المرتدي، بل إني شعرت في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير، فتلك الضوابط تكمن ها هنا»[1]، وفي موضع آخر يصف مشاعره في تلك اللحظة التاريخية بقوله: «. . . فما إن تلقيت الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه، حتى أحسست بقوة أنني خلقت لهذه الوجهة من النظر»[2].

لكن البداية الزمنية الفعلية لمرحلته هذه، والتي قام فيها بالدعوة إلى مشروعه الجديد، هي بعد رجوعه إلى مصر من بعثته الدراسية عام ١٩٥٠م، وفي ذلك يقول: «وجاءت سنوات الخمسينات، وكان الكاتب قد عاد إلى أرض الوطن، وفي ذهنه تصور واضح لما ينبغي أن يدعو إليه في دنيا الثقافة بصفة عامة وفي مجال الفكر الفلسفي بصفة خاصة. . .»[3].

ومن خلال معرفة قصة تبنيه للوضعية المنطقية يمكن الجزم بأن تبني الدكتور زكي لهذه الفلسفة الجديدة لم يكن ناشئاً عن تقليد محض أو عن اتباع لم يكن له أثر سابق في حياته الفكرية، بل كان ناشئاً عن تقاطع فكري لا سيما في الاتجاه العلمي، فقد وجد الدكتور زكي في الوضعية المنطقية ضالته الفكرية التي يمكن من خلالها تنمية وتقعيد وفلسفة نزعته العلمية التي استبدت به في مراحله الأولى من حياته الفكرية، وتحديداً خلال ثلاثينيات القرن العشرين إلى آخر حياته الفكرية[4].

وقد صرَّح بتبني تلك النزعة العلمية في عبارة صارخة إذ يقول: «أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس

---

(١) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص٥٧.
(٣) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١١.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٠ ـ ص٢١.

شيئاً، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه»[١]، ثم ها هو يعلل أخذه لفلسفة الوضعية المنطقية بقربها ومسايرتها للروح العلمية، إذ يقول: «ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة ـ والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة ـ هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت انظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها ـ لنفسي ـ ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أمحوه»[٢].

وبهذا نعلم أن من أهم الأسباب التي دعت الدكتور زكي للانتقال من مرحلته الفكرية الأولى إلى المرحلة الفكرية الثانية، هي نزعته الذاتية القديمة إلى الاتجاه العلمي التجريبي والصدمة الحضارية التي عاشها في الغرب إبان بعثته الدراسية، والتي دفعته إلى تمجيد الحضارة الغربية، وقد عبر عن ذلك بقوله: «كنت.. لا أجد بديلاً لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا؛ لأنها هي حضارة القوة والعلم والإبداع والمغامرة، وتحقيق السيادة على الطبيعة، فتسخرها تسخيراً لا يقتصر نفعه على قلة من الناس، بل إن نفعها ليعم حتى يصل إلى أصغر كوخ في أقصى الأرض»[٣].

ومن صور تلك الصدمة الحضارية التي تلقاها طربُهُ وغناؤه ـ بشيء من الغلو ـ بنتائج العلم التجريبي المعاصر، ففي سياق تمجيده له، يقول الدكتور زكي: «... لم تعد تهوله أفلاك السماء ولا أغوار الماء، إنه يدك الجبال دكاً، ويخرج من أجاج البحر ماء عذباً، ومن يباب الصحراء زرعاً،

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م، مقدمة الطبعة الأولى.

(٢) المصدر السابق، مقدمة الطبعة الأولى.

(٣) «قيم من التراث»، مقالة «أقولها كلمة صدق»، زكي نجيب محمود، ص١٦٧.

إن علاء الدين بمعجزات مصباحه وسليمان بأعاجيب خاتمه، لعبتان أمام عقول الإلكترون...»[١].

هذه الأسباب الذاتية إضافة إلى الأسباب الفكرية والثقافية الموضوعية، وعلى رأسها ذلك الصراع الثقافي الفكري في عهده، كل هذه الأسباب دعت الدكتور زكيّاً إلى الإعلان جهراً بانتمائه إلى الوضعية المنطقية، إذ يقول: «أما في الفلسفة فإني أتبع فيها أصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة والشعبة التجريبية العلمية المعاصرة بصفة خاصة»[٢]، ثم يتابع هذا الإعلان بقوله: «إنني في الفلسفة نصير الوضعية المنطقية التي ما فتئ أصحابها حتى اليوم يجاهدون في تبليغ دعواها، وإن دعواها لتتطلب جهداً شاقاً طويلاً لتستقر في عقول الناس»[٣]، ولذلك كان أبرز ممثليها في العالم العربي، إن لم يكن هو المتحدث الرسمي الوحيد بلسانها في العالم العربي.

وقد بقي يثابر على إثرائها وتدعيم مبادئها منذ ١٩٥٠م حتى وفاته عام ١٩٩٣م، لكنه في مراحله الفكرية الأخيرة انكسرت حدة دعوته لها، وانخفضت نبرة صوته، وتهذب أسلوبه، وذلك لأسباب فكرية تتمحور حول مراجعته الفكرية للتراث.

وهذه المراجعة الفكرية للتراث هي ما تفسر لنا حصر الدكتور زكي مرحلته الوضعية المنطقية في عشرين عاماً فقط ما بين ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠م[٤] فالمراد بهذه المرحلة المحصورة في تلك الفترة هي مرحلته الوضعية المنطقية المحضة الصرفة التي لم تتأثر بروافد الفكر التراثي، وهذا لا

---

(١) «في فلسفة النقد»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، ص٢١١.
(٢) «قشور ولباب» مقالة «أسطورة الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٦٠.
(٣) المصدر السابق، ص١٦٠.
(٤) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٦٠.

يتعارض مع تأكيدنا على أن مرحلته الوضعية المنطقية امتدت به إلى آخر حياته، ذلك لأن الوضعية المنطقية في آخر حياته تأثرت في بعض جوانبها غير الأساسية بفكره التوفيقي بين التراث والحضارة الغربية، ويدل على ذلك قوله ـ بعد ذكره للوضعية المنطقية ـ في كتابه «قصة عقل»: «ولا أظنني مسرفاً في القول إذا زعمت بأنني منذ تلك اللحظة من ربيع سنة ١٩٤٦م، وحتى هذه الساعة، ظللت داعياً إلى تلك الوضعية الفلسفية العلمية في كل ما كتبته»[١] وهو ـ قطعاً ـ قد كتب كتابه «قصة عقل» بعد الثمانين وتحديداً في عام ١٩٨٢م، وبناءً عليه فإن حصره لمرحلته الوضعية المنطقية في ما بين ١٩٥٠ إلى ١٩٧٠م حصر إضافي وليس حقيقياً، فمواقفه الفلسفية في مرحلته الوضعية المنطقية لم تتناقض مع مواقفه الفلسفية في مرحلته الفكرية الأخيرة، إنما هي ـ على حد وصفه لها ـ «تنمو وتنضج، فهي في كل مرحلة لاحقة تضيف وتحذف وتعدل من مضمون الموقف في المرحلة التي سبقت، لكي تبقى وحدانية واضحة في الروح والشخصية...»[٢].

وكان الدكتور متفانياً في دعوته لفلسفته، إما بطريق مباشر وإما بطرق غير مباشرة مرات، فالطريق المباشر كان من خلال الشرح والتوضيح للمفاهيم الفلسفية، والطرق غير المباشرة كانت بالكتابة في غير المواضيع الفلسفة كالنقد الأدبي[٣]، غير أن أهم طرق نشره لهذه الدعوة هو الطريق المباشر المتمحور حول المواضيع الفلسفية، إذ فيه مزيد شرح وبسط وتقعيد مما دعا الدكتور زكيّاً أن يسجل آراء هذه المرحلة وتصوراتها من خلال مجموعة مؤلفات ومقالات، دارت كلها حول شرح المفاهيم الفلسفية للوضعية المنطقية، ومنتهى تلك المؤلفات والمقالات ثلاثة كتب تمثل ثالوثه العلمي لدعم الوضعية المنطقية وهي:

---

(١) المصدر السابق، ص٩٢.
(٢) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٤١٣.
(٣) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٩٣.

الكتاب الأول: المنطق الوضعي:

وقد اشتمل هذا الكتاب على المنطق بفروعه الثلاثة، المنطق الصوري القديم، والمنطق الصوري الحديث، ومنطق الاستقراء، فقد شرح المنطق الصوري القديم شرحاً جديداً ونقده من منظور المنطق الرمزي وفي إطار لغته، ثم بسط أهم نظريات المنطق الحديث الرمزي ولا سيما نظريات «فريجة ورسل ووايتهد»، ثم أضاف إلى الكتاب موجزاً للمنطق الاستقرائي ومناهج البحث في العلوم الطبيعية التجريبية، ثم أضاف فصلين يتعلقان بالتفكير السليم، وهما عن مناهج البحث عند «فرنسيس بيكون» و«ديكارت»، ويعد هذا الكتاب أساس البناء الفلسفي والمنطقي في فكر الدكتور زكي[١]، وأهم مباحث الكتاب التي أشار إليها الدكتور زكي مبحثان:

الأول: التمييز بين القضايا الرياضية والمنطقية وبين القضايا الطبيعية، والذي يعده الدكتور زكي «أخطر كشف فلسفي في العصر الحديث كله»[٢].

الثاني: الموقف الاسمي من الأسماء الكلية، والذي تبناه المنطق الوضعي[٣]، وهذا الكتاب مكون من جزأين صدر الجزء الأول منه عام ١٩٥١م، وبعد بضعة أعوام صدر الجزء الثاني منه[٤].

الكتاب الثاني: خرافة الميتافيزيقا:

وقد صدر هذا الكتاب في صيف عام ١٩٥٣م، يتمحور هذا الكتاب حول نقد الميتافيزيقا برؤية الوضعية المنطقية، لا سيما ميتافيزيقيا الفلسفة التأملية المثالية، التي تتمثل في نوع من الألفاظ لا تشير إلى شيء

---

(١) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الأولى، ص ن.
(٢) المصدر السابق، مقدمة الطبعة الثانية.
(٣) المصدر السابق، مقدمة الطبعة الثانية، ص ل.
(٤) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٠٦.

محسوس، ومع ذلك يزعم صاحبها أنه إنما أراد أن يصف بها الوجود الخارجي كله أو بعضه، مثل الجوهر والمطلق[١].

وقد أحدث هذا الكتاب ضجة فكرية في الساحة الثقافية مما اضطر الدكتور زكيّاً إلى تهذيب عنوانه في الطبعة الثانية له فجعل عنوانه: «موقف من الميتافيزيقا» وعلل ذلك بقوله: «لعل هذا العنوان الجديد أن يكون أخف وقعاً على الأسماع وأقرب إلى الموضوعية والحياد»[٢].

وكان للدكتور زكي موقف من النقد الموجه له في هذا الكتاب سأعرض له ـ إن شاء الله ـ في محله، غير أنني أنبه إلى أن الدكتور زكيّاً لم يتراجع عما سطره في هذا الكتاب، وقد صرح بذلك قائلاً: «أما الموقف الفكري نفسه الذي عرضته في ذلك الكتاب فهو ما يزال موقفي إلى هذه الساعة التي أكتب فيها هذه السطور، وحتى لو أردت شيئاً من التعديل، لما تناولت بالتعديل ركناً من أركانه الأساسية»[٣].

الكتاب الثالث: نحو فلسفة علمية:

صدر هذا الكتاب عام ١٩٥٨م، ونال به الدكتور جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة سنة ١٩٦٠م[٤]، وقد شرح في هذا الكتاب أسلوبه في التفكير، وحاول إيضاح هدف من أهداف مشروعه، وهو تحويل الفلسفة إلى علم، وقد قسم كتابه هذا إلى قسمين:

الأول: بسط في فصوله بعض الأسس العامة التي منها تتكون مناهج الوضعية المنطقية.

الثاني: عرض فيه لطائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية وأعاد النظر

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٠٩ ـ ١١٠.
(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، المقدمة، ص ن.
(٣) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١١١.
(٤) المصدر السابق، ص١١٢.

في موقف الفلسفة التقليدية منها على ضوء النظر الوضعي المنطقي[١].

وخلاصة رسالة الكتاب ـ كما يقررها الدكتور زكي ـ تكمن في أنها «دعوة إلى فلسفة علمية بأكثر من معنى، أولها: أن تكون قضايا العلوم ومناهجها مدار الاهتمام، وثانيها: أن يجيء العمل الفلسفي نتيجة تعاون بين عدة أفراد، لا صرحاً عالياً يشيده فرد واحد بمفرده، وثالثها: أن يكتفي في كل عملية تحليلية بجزئية واحدة صغيرة، قد تكون جملة واحدة تتخذ مقياساً لأشباهها من حيث طريقة التركيب. . .»[٢].

وقد أشاد الدكتور زكي بهذا الثالوث العلمي المتمثل في هذه الكتب الثلاثة بقوله: «كان كتاب «المنطق الوضعي» بجزأيه الأول والثاني، وكتاب «خرافة الميتافيزيقا» دعامتين من ثالوث علمي أقمته خلال الخمسينات، لأدعم به وقفة فلسفية آثرتها على غيرها، ورأيت فيها نفعاً عظيماً للأمة العربية في نهوضها العلمي والفكري والثقافي. . وأما ثالثة الثالوث فهو كتابي «نحو فلسفة علمية». . .»[٣].

وقد سعى الدكتور زكي من تقديم مشروعه الحضاري الجديد في هذه المرحلة الفكرية إلى تحقيق هدفين، ولكل هدف وسيلته[٤]:

الأول: الأخذ بروح العصر وثقافته، وذلك بالدعوة إلى ثقافة تهتم بالحاضر والمستقبل وتنصرف عن الماضي، هذا ما تحققه ثقافة الحضارة الغربية ـ في نظر الدكتور زكي ـ ولطالما كان يعلي من جانب الثقافة الغربية، ويستهجن الثقافة العربية، وذلك بالمقارنة بينهما بأسلوبه الساخر، ومن ذلك قوله: «سيمضي الغرب في طريقه وسنمضي، هو يشتغل بتفتيت الذرة ونحن نعبث بتشقيق الشعرة. . وهو يحاول الصعود إلى ذرى السماء

---

(١) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، المقدمة ص ي.
(٢) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١١٢.
(٣) المصدر السابق، ص١١٢.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٥٧ ـ ص٦٠.

ونحن نحفر الأجداث لنستخرج منها الرمم»[١].

وقد أسرف في الدعوة إلى الأخذ بالثقافة الغربية في تلك المرحلة الفكرية من عمره، حتى تمنى أن نأكل كما يأكلون ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون، وأن نرتدي من الثياب ما يرتدون[٢]، وفي المقابل كان له موقف من التراث أشد تطرفاً وغلواً، فكان ينادي بني جلدته من قومه ـ كما نادى من قبل «هيوم» ـ بأن يلقوا بهذا التراث طعاماً للنار[٣].

الثاني: ترسيخ منهج التجريبية العلمية في الثقافة العربية، لصياغة الفكر العربي وضبطه في مجالاته العلمية المتعددة، وذلك عن طريق تغيير منهج الثقافة العربية البائد ـ في نظر الدكتور زكي ـ واعتماد منهج آخر يناسب العصر الحديث، وهذا الهدف يلخص رسالة مشروعه الحضاري في تلك المرحلة، وهذا ما أشار إليه بقوله: «لقد أدركت سر النهضة العلمية التي نشأت في أوروبا إبان القرن السادس عشر فتولد عنها العلم الحديث والحضارة الحديثة بأسرها، وهو نفسه السر الذي لم ينكشف لنا حتى اليوم انكشافاً تاماً، وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد يحل محل منهج قديم»[٤].

وليس هناك ما يمثل المنهج الجديد حق التمثيل ـ في نظر الدكتور زكي ـ إلا منهج الوضعية المنطقية، ولذلك بدأ بالدعوة إليه منذ عودته إلى مصر من غربته في لندن.

وقد أدّى إيمان الدكتور زكي بمبادئ ورؤية الوضعية المنطقية إلى أن

---

(١) «الكوميديا الأرضية» مقالة: نشر القديم، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط٢، سنة ١٩٨٣م.

(٢) انظر: اعترافه بذلك في «قصة عقل»، ص٦٢، ص٧٣.

(٣) انظر: اعترافه بذلك في «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط١. ١٩٧١م، ص٢٤١.

(٤) «وجهة نظر»، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٧م، ص٢٦.

يثور ثورة فلسفية فكرية على ما يراه تقليدياً، وأعظم مظاهر هذه الثورة انقلابه على مفهوم الفلسفة ودورها ووظيفتها كما هي عند السواد الأعظم من المفكرين والباحثين، وقد بلورت هذه الثورة مواقف الدكتور زكي الفلسفية من مسائل متعددة، قاعدة هذه الثورة وذاك التحول في مواقف الدكتور زكي، هو مفهوم الفلسفة عنده.

مفهوم الفلسفة في نظره:

تغيرت نظرة الدكتور زكي ـ في مرحلته الفكرية الثانية ـ إلى الفلسفة، فبعد أن كان يرى ـ كما يراه سائر الباحثين في بلاده آنذاك ـ أن عمق الفلسفة يكمن في غموضها وصعوبتها، أصبح معتقداً أن عمقها يكمن في وضوحها وتحليلها للصعوبات، ففي سياق وصفه رحلته العلمية إلى لندن يقول: «. . . لقد جئت والفكرة عندي عن الفلسفة أنها عميقة بغموضها، وأحسبني سأعود وقد تغيرت هذه الفكرة عنها، فتصبح الفلسفة عميقة بوضوحها. . إن نظرتي إليها آخذة في التحول. . .»[(١)].

وبناءً على تغيير نظرته للفلسفة، أصبحت الفلسفة في نظره ـ كما هي عند أسلافه من المناطقة الوضعيين ـ «طريقة في البحث بغير موضوع، فليست غايتها أن تبحث «مسائل» لتصل فيها إلى «نتائج»؛ لأنه ليس هناك «مسائل فلسفية» ولا ينبغي أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى «نتائج» عن حقائق الكون، كل مسألة في الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء»[(٢)].

فالذي يميز مفهوم «الفلسفة» ـ عند الدكتور زكي كما هي عند المناطقة الوضعيين ـ من المفاهيم السائدة للفلسفة هو أنها منهج بلا موضوع محدد معين، ليس فيها فروض ولا مقدمات لموضوع البحث، بل

---

(١) «قصة نفس»، زكي نجيب محمود، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٩.

إنها تتصل ببحث الموضوع مباشرة بلا وسيط، وغاية بحثها للمواضيع هو وضوح الأفكار[١].

وقد استعرض الدكتور زكي الخطوات التاريخية الفلسفية في تحديد الفلسفة وتحديد عملها، فبدأ بذكر أعمال رجال الرياضة أمثال: «فريجه» و«هوسرل» و«رسل»، وكان عملهم منصباً على تخليص الرياضة من كل ما هو تجريبي أو نفسي، ومحاولة إعادة المنطق إلى أصوله الرياضية، وبذلك خرج المنطق من الفلسفة بعد أن كان جزءاً منها، ثم جاءت خطوة أخرى لفهم الفلسفة، وهو ما قام به بعض علماء النفس من إخراج علم النفس من الفلسفة، ثم جاء أخيراً «برنتانو» الذي أبرز أهمية علم المعاني، وانتهى ـ كما انتهى أسلافه المناطقة الوضعيون ـ إلى أن كل تصور عقلي أو حكم أو تذكر أو استدلال أو غير ذلك من الكليات الإدراكية، لا بد له من طرف خارجي يشير إليه ويتعلق به «وما أن استهل القرن العشرون بسنواته الأولى، حتى أدرك رجال الفلسفة والمنطق أن مجال نشاطهم ليس هو مجال العلوم الخاصة، فليست الفلسفة علماً يقف بجانب العلوم الأخرى من طبيعة وكيمياء وفلك ونفس، كلا ولا هي مما يحصل بالاستقراء والمشاهدة وإجراء التجارب، بل هي تجول في هذا المجال الثالث الذي أشار إليه «مينونج» و«هوسرل» والذي قوامه معاني ما يطوف بعقولنا من أفكار ومبادئ. . .»[٢].

وأهم ما تهتم به الفلسفة ـ في نظر الدكتور زكي كما هي عند المناطقة الوضعيين عامة ـ هو تحليل القضايا العلمية تحليلاً صرفاً يهدف من ورائه مسايرة الفلسفة للعلم في قضاياه، وهذا ما تكفل الدكتور ببيانه في كتابه «نحو فلسفة علمية»[٣]، بل إن مهمة الفلسفة الوحيدة في نظر الدكتور

(١) انظر: «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٦٠ ـ ١٦١.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٢٤.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٦.

زكي ـ كما هي عند أسلافه ـ «هي التوضيح والتجلية لما يقوله العلماء، وهي توضح ما توضحه وتجلي ما تجليه ببيان الهيكل المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات فيبرز الكامن ويتعرى الخبيء.. ما أكثر ما تكون النظرية في العلوم مجرد صيغة اتفاقية اصطلح عليها العلماء اصطلاحاً فنظنها صورة تصور عالم الواقع، أو أن يكون القانون العلمي قائماً على الاحتمال ثم نحسبه يقيناً...»[1].

إذن الفلسفة ـ في نظر الدكتور زكي ـ هي منطق العلوم؛ لأنها تُعنَى بتحليل التركيبات اللغوية التي تكوّن القضايا العلمية، ذلك لأن جميع المشكلات الفلسفية بمعناها الحقيقي ـ على حد تعبير «كارناب» ـ إن هي إلا تحليلات لتركيبات لغوية[2]، ومتى أصبحت الفلسفة منطقاً للعلوم فقد أصبحت علماً له وسائله وقضاياه.

وأهم قضاياها التي يمكن أن نحصر الفلسفة فيها هي «المعنى»، إذ الفلسفة ـ في نظر الدكتور زكي ـ «هي علم المعاني ومسائلها ـ كما يقول: «فتجنشتين» هي مسائل لغوية»[3]، وسأفرد ـ إن شاء الله ـ لمسألة «المعنى» مبحثاً مستقلاً، غير أن سياق البحث يتطلب مني الإجابة عن السؤال التالي: ما نوع التحليل الذي يمثل هذه الفلسفة في نظر الدكتور زكي؟ يجيب الدكتور زكي نفسه بقوله: «التحليل الذي ندعو إليه ـ وإن يكن قد سبق إليه فلاسفة كثيرون فيما مضى إذ ما أكثر الفلاسفة الذين يستخدمون التحليل في عملهم إما بصفة غالبة أو بصفة طارئة ـ إلا أنه قد اتخذ في عصرنا الحاضر لوناً خاصاً يختلف عن كل تحليل فيما مضى من تاريخ الفلسفة، وأصبح ذا طابع واضح متميز هو الذي يطبع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة، وأعني به الطابع الذي تراه عن «جورج مور» و«برتراند رسل» و«الدفيج

---

(١) المصدر السابق، ص٦٥.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٠١.

(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٢٦.

فتجنشتين» وكل من لف لفهم، وإنهم لكثيرون نخص بالذكر منهم جماعة سنفرد للحديث عنها فصلاً خاصاً، هي جماعة فيينا التي أنشأت وطورت ما يسمى بالوضعية المنطقية»[1].

وبهذا تستحيل الفلسفة إلى علم التراكيب اللغوية تستتبعها نظريات لغوية غامضة مثل تجريد اللغة المراد تحليلها من محتوياتها التجريبية، وذلك بما يسمى باللغة المثالية ومثل النظرية الذرية التي يعتمد عليها التحليل المنطقي الذي أصبح هو الفلسفة بعينها في نظر الدكتور زكي، وسنفرد ـ إن شاء الله ـ لمفاهيم التحليل المنطقي مبحثاً مستقلاً.

لكن حصر الفلسفة في التحليل المنطقي وتحويل المشكلات الفلسفية إلى قضايا ذات طابع لغوي جناية على الفكر البشري، ذلك لأن كثيراً من المشكلات الفلسفية تتجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه، لكونها نابعة من معطيات الطبيعة والمجتمع والإنسان، مثل المسألة الإلهية التي تمثل موضوعاً ضرورياً للبحث، وهي وإن كانت تعجز الفلاسفة الذين ينتهجون نهجاً بعيداً عن الوحي المنزه والعقل الصحيح، إلا أنها تضطرهم للخوض فيها، ضرورةً نفسيةً وعلميةً، فمثل هذه المسائل الميتافيزيقية المرتبطة بالكون والإله والإنسان، والتي يعجز العلم وفلسفته عن الإجابة عنها، لا يمكن دفع حاجة العقول البشرية لبحثها والإجابة عن إشكالياتها بما فيها العقول التي تحارب الميتافيزيقا، وتأمل قول فيلسوف التحليل المنطقي «برتراند رسل» ـ الذي أشاد به الدكتور زكي كثيراً ـ إذ يقول: «. . . فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه. . ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي: أن يكون العالم منقسماً إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل؟ وما

(١) المصدر السابق، ص١٦.

المادة؟ هل العقل تابع للمادة؟ أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة؟.. هل لا بد للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير؟ أم الخير حقيق منا بالسعي وراءه، حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم؟.. تلك أسئلة لا نستطيع الجواب عنها في المعامل.. ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل إن لم نقل إن مهمتها الإجابة عنها»[١].

تلك المسائل الميتافيزيقية ـ إذن ـ هي مثار اهتمام العقول المتفلسفة منها وغير المتفلسفة، وبناءً عليه فإنه يستحيل تجريد الفكر البشري عامة والفكر الفلسفي خاصة عن بحث المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة على إشكالياتها، فالفلسفة ـ إذن ـ تجربة إنسانية من أهم مواضيعها هذا الكائن اللغز «الإنسان» ومداره شؤونه وشجونه التي لا حصر لها.

تأثره ـ فكرياً ـ بالفلسفات الغربية الأخرى:

والمتأمل في كل الآراء والمواقف الفلسفية التي اعتنقها الدكتور زكي في مرحلته الفكرية الثانية، يجد آثار بصمات الوضعية المنطقية على فكره بارزة، لكن لم تكن الوضعية المنطقية هي الرافد الوحيد لفكر الدكتور زكي الفلسفي، بل هناك روافد فكرية أخرى شكلت جزءاً من فكره الفلسفي، وتتمثل في الفلسفات الغربية التي تمثل الفكر المعاصر في نظر الدكتور زكي، ولذلك كان الدكتور زكي من أشد المتطرفين دعوة إلى ثقافة الغرب المعاصر والتي تمثلها ـ في نظره ـ الفلسفات البرجماتية والوجودية والتحليلية والمادية الجدلية[٢].

ويرى الدكتور زكي أن الفكر الغربي المعاصر يتمحور حول

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م، ص٥.

(٢) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٧٣ ـ ٧٤.

«الإنسان»، فهو القاسم المشترك بين فلسفاته والجذر الوحيد لفكره، ولذلك يحاول أن يوفق بين تلك التيارات الفلسفية المختلفة، وهي التحليلية والوجودية والبرجماتية والمادية والجدلية، بناء على أنها تجعل من الإنسان مبدأ أو غاية، فالإنسان هو الذي يقرر بنفسه لنفسه «وجودية»، وهو الذي يوضح بنفسه لنفسه «تحليل»، وهو الذي يضع لنفسه الأهداف ابتغاء تحقيقها «برجماتية»، وهو الذي يلتمس عوائق السير ليزيلها «مادية جدلية»، وإذن «فالمحور الفلسفي الرئيسي لعصرنا هو النظرة الإنسانية التي تجعل من الإنسان مبدأ وغاية»[١]، ولقد كان الدكتور زكي حريصاً على نشر الفكر الغربي بأطيافه الفلسفية المتنوعة في البلاد العربية وفي ذلك يقول: «فإذا كان هذا هو اتجاه الفكر في الغرب، وهو اتجاه همه الأول هو صون الإنسان من العوامل التي كانت تطحنه طحناً وتقهره قهراً، أفيكون غريباً أن نعمل على نشر مثل ذلك الفكر في بلادنا، ليفرز لنا مثل الذي أفرزه في حياة الغرب من توقير وتقديس لمكانة الإنسان وكرامته»[٢].

وإعجاب الدكتور زكي بالفكر الغربي ـ متمثلاً في فلسفاته المتنوعة ـ أرغمه على بعض التأثر الفكري والنفسي ببعض فلسفاته، ففي الفلسفة الوجودية يقول الدكتور زكي: «أستطيع أن أستثني من تيارات الفلسفة المعاصرة تياراً واحداً، بين نظرته ونظرتي وشائج القربى هو تيار الوجودية المؤمنة، ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك...»[٣].

وفكرة التطور دفعت الدكتور زكي إلى الإشادة بالفلسفة المادية الجدلية، على الرغم من نقده لها في بعض جوانبها الفلسفية، إذ يقول: «ليس يعبر عن روح العصر من بين مذاهب الفلسفة القائمة إلا تلك المذاهب التي تنتهي إلى وجهة من النظر تجعل العالم في حركة دائبة لا

---

(١) «هموم المثقفين»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ١٩٨١م، ص٥٣.
(٢) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود ص٧٤.
(٣) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٣٨٤.

تعرف السكون، وفي تغيير دائم وتطور مطرد، لا يستقر معها على حال واحد لحظتين»[١].

أما الفلسفة البراجماتية فقد كان الدكتور زكي يعلي من شأنها[٢]، بل يراها مكملة للوضعية المنطقية من جهة اتفاقها مع الواقعية الذرية ـ التي تعد من جذور الوضعية المنطقية ـ في نهاية الأمر، وفي ذلك يقول عن نفسه في مقدمة ترجمته لكتاب «المنطق نظرية البحث» لـ«د. جون ديوي» ـ أحد كبار فلاسفة البرجماتية ـ: «إن كاتب هذا التمهيد نصير للواقعية الذرية كما استخدمتها الوضعية المنطقية، مع تعديل يجعلها هي والمذهب البرجماتي خطوتين متكاملتين لا متعارضتين. . فهما في الحقيقة من وجهة نظر الكاتب على الأقل متكاتفتان متآزرتان في نهاية الأمر، تجعل البرجماتية «القضية» وسيلة أدائية، وتجعل الواقعية الذرية «حقيقة» تستند في صدقها إلى إمدادات الخبرة الحسية، فكلتاهما متفاوتتان لا متعارضتان، فالواقعية الذرية تكتفي بالتحقق من صدق الوحدات الفكرية، والبرجماتية تصر على أن تكون الغاية هي كيفية الانتفاع بتلك الوحدات، والجانبان كما قلنا متكاملان ويتعاونان ولا يتعارضان»[٣].

ولا ريب أن هناك رحماً فكرية بين الفلسفة البراجماتية والفلسفة الوضعية المنطقية، إذ كلتاهما تنطلق من مشكاة واحدة وهي الفلسفة التجريبية الحسية، ولذلك لما وصلت الوضعية المنطقية إلى أمريكا كان على رأس المتعاطفين معها فلاسفة البراجماتية[٤] إذ تمذهب بعض البراجماتيين أمثال «نيلسون غمودمان» و«كواين» بالوضعية المنطقية،

---

(١) «فلسفة وفن»، زكي نجيب محمود، ص ن.

(٢) انظر: على سبيل المثال: «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص٤٤.

(٣) مقدمة ترجمة كتاب «المنطق نظرية البحث» لجون ديوي، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، سنة ١٩٦٩م، ص٤٥.

(٤) انظر: «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١٢٨.

واحتكت الوضعية المنطقية بفكر «شارل بيرس» إمام البراجماتيين.

وقد تأثر الدكتور زكي في بعض جوانبه الفكرية بالأطروحات الفلسفية البراجماتية، ومن مظاهر هذا التأثر اتجاهه الفلسفي في ربط الفكر بالعمل، واعتبار أن الفكر وعمليات التغيير وجهان لشيء واحد، وأن التجربة على الواقع المحسوس هي أساس التفكير العلمي[١]، ويظهر تأثره بالفكر البراجماتي جلياً في موقفه من التراث وذلك في مرحلته الفكرية الأخيرة كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وأما تأثره بالفلسفة التحليلية فلا يحتاج إلى كبير إثبات، ذلك لأن الوضعية المنطقية فرع من الفلسفة التحليلية، وتعتبر الفلسفة التحليلية القاعدة الفكرية المنطقية للوضعية المنطقية؛ وسيأتي بيان ذلك في مبحث مستقل إن شاء الله.

ومع إشادة الدكتور زكي بالفكر الغربي المعاصر والتأثر ببعض فلسفاته إلا أن الفلسفة الوضعية المنطقية كانت المهيمنة على فكره الفسلفي، وسبب ذلك أنها تمثل النظرة العلمية الواقعية للأمور ـ في نظره ـ ولذلك يقول بعد وصفه لمنطلقات الفلسفات الغربية التي تمثل الفكر الغربي المعاصر: «ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور، ما دامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة، ومن هنا جاءت دعوتي منذ تلك الأعوام ـ إلى يومي هذا ـ إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية...»[٢].

المرحلة التوفيقية:

في هذه المرحلة الفكرية من حياة الدكتور زكي الثقافية عدل من نظرته الحضارية للنهضة، فبعد أن كان ـ في مرحلته الثانية ـ يرى أن النهضة الحضارية منحصرة في تقليد الغرب لا سيما في الجانب العلمي، أصبح

(١) انظر: «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص٤٤.
(٢) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٧٤.

سبيل النهضة الحضارية ـ في مرحلته الأخيرة ـ ليست في تقليد الغرب فقط، بل لا بد من اعتبار الإرث الثقافي، فليست الحضارة ـ في نظره ـ العلم فقط بل العلم والثقافة، وليست المعاصرة فقط بل المعاصرة والأصالة، وليس الحاضر فقط بل الحاضر والماضي.

وقد نقد الدكتور زكي ـ وهو في مرحلته الأخيرة ـ تلك المرحلة السابقة، إذ اعترف بتطرفه في دعوته إلى الأخذ بثقافة الغرب، مع إهماله الجانب الآخر وهو الأصالة التي تحافظ على هوية العربي وتاريخه، وفي ذلك يقول ـ ناقداً لنظرته الحضارية السابقة ـ: «جاءت نظرتي إلى الثقافة المنشودة نظرة مبتورة، تثبت جانباً وتهمل جانباً آخر، ولم أصحح هذا الخطأ إلا في أول السبعينات...»[١].

وفي مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي» يزري على نفسه انهماكها واستهتارها بالفكر الأوروبي مع إغفال التراث العربي، إذ يقول ـ متحدثاً عن نفسه ـ بعد ذكره بعضاً من مظاهر تعلقه بالفكر الغربي وجهله بالتراث العربي: «ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجيء وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب؟ وكم ينبغي لنا أن نزيد؟... وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد.. وبين تراثنا..؟... استيقظ صاحبنا ـ كاتب هذه الصفحات ـ بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس بالحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان. هكذا أخذ صاحبنا ـ وما يزال ـ يعب صحائف التراث عباً سريعاً...»[٢].

بدأت هذه المرحلة الفكرية في حياة الدكتور زكي الثقافية منذ ستينات

(١) المصدر السابق، ص٦٢.
(٢) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٥ ـ ٦.

القرن، وأول ظهور لها في نتاجه الثقافي كان في كتابه «الشرق الفنان» ـ الذي طبع أول مرة عام ١٩٦٠م ـ إذ يقرر فيه أن حضارة العرب السابقة كانت حضارة توفيقية، وفقت بين العلم الذي ورثته عن اليونان، والروح التي أخذتها عن الصين والهند، ويرتب على ذلك نتيجة، وهي أن السبيل الحضاري للشعوب العربية الآن أن تكرر نفس الحضارة السابقة، فعليها أن تهتم بالجانب العلمي والثقافي، وأن تبني حضارتها على العقل والوجدان[١].

والمتأمل في حياة الدكتور زكي الثقافية يجد أن لهذه المرحلة الفكرية جذوراً في ثقافته منذ ثلاثينيات القرن، فقد كان في تلك الحقبة مضطرباً فكرياً بسبب كثرة الاتجاهات الفكرية التي كان يعتنقها مرة ويرفضها مرة، مما دعاه إلى أن يتمنى منهجاً يوفق بين تلك الاتجاهات فقد حكى عن نفسه عن تلك الحقبة قائلاً: «... كان في صدره سؤال يتردد وينتظر الجواب: أليس من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة واحدة، يجمع العلم والدين والتصوف والحرية؟ أليس ثمة من سبيل يجمع مادة إلى روح، ويجمع عقلاً إلى غريزة؟»[٢]، لكن إجابة هذه الأسئلة التي ترددت في صدره في مرحلته الأولى لم تلق جواباً منهجياً فلسفياً إلا في مرحلته الأخيرة، وفي ذلك يقول: «إن آخر الأطوار في مراحل حياته المتطورة قد انتهى به إلى رؤية عرف بها كيف نجري ماضينا في حاضرنا وبأي نسبة نجري؟...»[٣].

استمرت هذه المرحلة في الستينات، كما تبلورت بصورة واضحة منذ بداية السبعينات لا سيما منذ ظهور كتابه «تجديد الفكر العربي» الذي حاول

(١) انظر: «الشرق الفنان»، زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، عام ١٩٧٤م، ص١٢٢.
(٢) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٢٩.
(٣) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٤١٤.

فيه نقد مجالات الفكر العربي على ضوء المنهج التحليلي، وإيجاد صيغة جديدة للتوفيق بين التراث والمعاصرة والعقل والوجدان، فالتراث يحفظ للفكر العربي تاريخه وهويته، والمعاصرة تمكنه من السيادة في عصره الحاضر والمستقبل، والعقل والوجدان هما ما يميز الفكر العربي في ماضيه، فلا بد أن يستمر هذا التميز في حاضره ومستقبله.

هذا المشروع الحضاري التوفيقي أهم القضايا الفكرية التي شُغل بها الدكتور زكي في مرحلته الأخيرة إلى وفاته، فقد شغل بها تفكيراً وكتابةً، وفي ذلك يقول: «إن قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا، ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير والكتابة، ثم ما هو أكثر من ذلك، فقد أصبحتُ على يقين من أن هذه المسألة هي أم المسائل الثقافية جميعاً...»[(١)]، وقد عبر الدكتور زكي عن جهوده الثقافية في تدعيم هذا المشروع الحضاري بقوله: «ومنذ عام السبعين، أخذ الكاتب يصدر كتاباً في إثر كتاب، ومقالاً بعد مقال، ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة، التي نضفر فيها خيطين معاً: أولهما الذي استبقيناه من ثقافة أصيلة زرعت في أرضنا العربية وأثمرت، وثانيهما جانب متصل بالعلوم في صورتها الجديدة والمنهج التقني المميز لهذا العصر وغير ذلك مما هو حيوي لإقامة الحضارة على الصورة التي منها يتألف عصرنا في المقام الأول»[(٢)].

هذا التحول الفكري للدكتور زكي من موقف متطرفٍ غالٍ في رفض التراث والتعلق الحضاري بالفكر الغربي، إلى موقف مراجعة التراث وإبراز دوره في النهضة الحضارية للأمة العربية، لا ريب أن له أسبابه الفكرية والثقافية الموضوعية الذاتية، فمن أهم أسباب هذا التحول[(٣)]:

(١) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٢٢٢.
(٢) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٨.
(٣) انظر: «التفكير الديني عند زكي نجيب محمود»، منى أحمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٥٣.

الأول: المراجعة الفكرية للمعيار الحضاري للأمة، وهذا ما عبر عنه الدكتور زكي بقوله: «كنت. . . لا أجد بديلاً لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا. . لكنني عدت بعد تلك المرحلة الأولى فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم. . ، إلا أنها ليست وحدها كافية، إذ لا بد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها. . .»[(١)].

الثاني: شعوره الذاتي بالحاجة إلى قراءة التراث وذلك لسببين الأول: انتماؤه العرقي إلى الأمة العربية، وهذا يتطلب منه إطّلاعاً على ما يرتبط بماضيه، والثاني: بُعْدُه الثقافي عن التراث، إذ كانت نوعية الثقافة التي تزود بها في حياته الثقافية ثقافة غربية أجنبية عن ثقافة قومه.

الثالث: توفر الفرصة السانحة لقراءة التراث والإلمام به إلماماً تفصيلياً بعد أن كانت معرفته به غير متكاملة، وهذه الفرصة تمثلت في ذهابه ـ في فترة الستينيات ـ إلى العمل بجامعة الكويت أستاذاً، وفي ذلك يقول الدكتور زكي عن نفسه: «. ... هناك في جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة في أدائه، وهو أن يتعقب طريق «العقل» في تراث العرب الأوائل. . .»[(٢)].

وقد دعم الدكتور زكي مشروعه التوفيقي بتآليف متعددة أهمها ثلاثة كتب:

الأول: «تجديد الفكر العربي».

الثاني: «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري».

الثالث: «ثقافتنا في مواجهة العصر».

يقول الدكتور زكي في مقدمته لكتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر»: «في هذا الكتاب محاولة ثالثة أقدمها إلى القارئ، ساعياً بها ـ كما سعيت

---

(١) «قيم من التراث» مقالة «أقولها كلمة صدق»، زكي نجيب محمود، ص١٦٧.

(٢) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٣٨٨.

بسابقتيها ـ نحو صيغة ثقافية تلتقي فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نعيش فيه، كانت المحاولة الأولى في كتاب «تجديد الفكر العربي» وكانت الثانية في كتاب «المعقول واللامعقول في تراثنا العربي». . .»[١] وقد أضاف لهذه الكتب الرئيسة كُتُباً ثانوية أخرى أهمها: «قيم من التراث» و«رؤية إسلامية» و«بذور وجذور» و«عربي بين ثقافتين» و«الشرق الفنان»، وغالبها عبارة عن مجموعة من المقالات.

لكن ثالوثه الفكري في مرحلته الفكرية الأخيرة تمثل في مؤلفاته الثلاثة السابقة، كما كان ثالوثه الفكري في مرحلته الثانية متمثلاً في كتبه الثلاثة: «المنطق الوضعي» و«خرافة الميتافيزيقا» و«نحو فلسفة علمية»، وفي هذا السياق من البحث نريد أن نبين ـ بإلماعة مقتضبة ـ جوهر مضمون تلك الكتب الثلاثة السابقة ومحور أبحاثها.

الكتاب الأول: تجديد الفكر العربي:

يُعد هذا الكتاب الإطار النظري للمشروع الحضاري التوفيقي الذي دعا إليه الدكتور زكي، وفي هذا الكتاب يحاول أن يقرر قدرة الفكر العربي في ماضيه على القيام بدوره الحضاري في الوقت الحاضر، لكن بشرط الاستفادة من عوامل قوته والابتعاد عن مواطن ضعفه، وهذا ما يتطلب من الناظر معرفة جوانب القوة ومواطن الضعف من جهة، ومعرفة خصائص التميز من جهة أخرى، وهذا ما كشف عنه الدكتور زكي بمنظوره الخاص.

فأما عوامل القوة فقد تمثلت في مناهج ومواضيع فكرية، فمنها أن جميع أبواب المعرفة الحسية والحدسية كانت تخضع لعمل العقل يستنتج منها صوابها وخطأها[٢]، وأن الإسلام قدم مجموعة من القيم لا أحد يرفض شيئاً منها؛ لأنها مثل عليا لتسير سلوك الإنسان وتقدم له معايير

(١) «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص٧.
(٢) انظر: «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢١ ـ ٦١.

الضبط والتقييم[١]، ولقد مثلت الأخلاق في الفكر العربي محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به، والقائم على منظومتي القيم الدينية والتراثية يترتب عليه ضرورة وجود الآخر بجانبيه الفردي والاجتماعي، وفي هدى التشريع والفقه وتحقيق المشاركة في فعل موحد فعلاً يجاوز فيه كل فرد حدود نفسه ليتحقق مفهوم الأمة بمعناها القومي[٢].

بينما مواطن الضعف في ماضي الفكر العربي تمثلت في عقبات حضارية، منها تسلط الحاكم بسيفه وماله لفرض رأيه وقهر غيره، ومنها تعطيل القوانين الطبيعية باسم الكرامات ومتطلعات الصوفية والسحر، ومنها سيطرة الماضي على الحاضر أو النص على الرأي، فضلاً عما أصاب اللغة العربية من شكليات العناية بالجرس لا بالمضمون، وإغراقها في الكلمات الكلية الخالية من المعنى والمدلول الحسي، فضلاً عن الغموض الذي أفقدها أن تكون أداة تواصل واتصال، ومن مواطن الضعف التمزق القومي الناتج عن صراع العرب والموالي من جهة وصراع العرب والعرب من جهة ثانية، وكذلك شيوع بقايا من عقائد بعض الداخلين في الإسلام من باطنية وشيعة، وما تبعها من خرافات وحركات لا معقولة[٣].

أما الخصوصية الحضارية التي يتمتع بها الفكر العربي وحضارته، فهي أنه ذو نظرة ثنائية قائمة على الجمع بين العقل بتحليلاته وتعليلاته ومقوماته واستدلالاته من جهة، وبين الوجدان أو الحدس الذي يتم فيه المعرفة بلا مقدمات من جهة ثانية، هي ثنائية تجاور ثنائية المطلق والنسبي والغيب والشهادة والسماء والأرض والمحدود واللامحدود[٤].

وخلاصة ما يريد الدكتور زكي من تأليف هذا الكتاب بعث رسالة

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٦٨.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٧٩.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٣٧ ـ ١٧١.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٥٧ ـ ٣٠٢.

للنهوض الحضاري تقرر أن طريقة النهضة الحضارية للفكر العربي في حاضره ومستقبله، هو أن يواصل النظر إلى ما حوله بنفس المنظار الذي نظر به الأقدمون، شريطة أن يقتصر هذا المنظار على الميدان العقلي وحده، أما الجانب الوجداني فلا يمكن الاستفادة العلمية والمنهجية منه؛ لأنه مقتصر على أصحابه خاص بهم، ومن هنا جاءت أهمية تعقب سير العقل في الفكر العربي وتميزه عن غير المعقول من الأمور الوجدانية والشعورية وهذا ما قام به الدكتور زكي في كتابه الثاني.

الكتاب الثاني: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري:

يعبر هذا الكتاب عن الجانب التطبيقي العملي للمشروع الحضاري التوفيقي، الذي رسمه الدكتور زكي في كتابه «تجديد الفكر العربي»، حاول في هذا الكتاب تعقب سير العقل العربي والإسلامي من خلال التراث، فقد قسم الكتاب إلى قسمين؛ الأول: الموروث العقلي من التراث وهو أكبر القسمين، والثاني: الموروث اللاعقلي من التراث.

فالمعقول من التراث هو تلك المواقف التاريخية الفكرية التي عولجت بالإدراك العقلي السليم وأهمه الحركة الاستدلالية التي ينتقل بها الذهن من مقدمة إلى نتيجة، سواءً كان هذا الإدراك العقلي إدراكاً عقلياً عفوياً أم جاء بالبصيرة، وأما اللامعقول فهي ما سوى ذلك من ضروب النشاط الحيوي تظهر في شعور وحالات نفسية لا سبيل لنا إلى مناقشتها وتحقيقها كالأذواق الصوفية والخرافات، مثل السحر والتنجيم وما شابهها.

وقد جعل الدكتور زكي منهج طريقته في تتبع مسار العقل في التراث على خطى تأويل الغزالي لآية النور في كتابه «مشكاة الأنوار»، فقد جعل لكل عصر من عصور الحضارة الإسلامية سؤالاً ومرحلة من مراحل المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة المباركة، ففي المرحلة الأولى ومضات عفوية، وفي المرحلة الثانية الاستدلال من القواعد، والمرحلة الثالثة والرابعة الفلسفة بشمولها وفي المرحلة الخامسة اللجوء إلى

الحدس[١]، وكانت هذه المراحل خطوات سيره في هذا الكتاب والمؤكدة على صحة فرضية ثنائية الثقافة العربية.

وغاية الدكتور زكي من رحلته في التراث أن ينظر إليه بعين عصره، بمعنى أن يميز ما يصلح للبقاء فينفع في عصرنا الحاضر مما فقد صلاحيته، ويترتب على تحقيق هذه الغاية الموقف من تراث الأقدمين، فالدكتور زكي يريد من أبناء عصره أن يحاسبوا الأقدمين بأداة العقل، فما ساير العقل من مأثورهم أُخذ، وما لم يسايره جُعل موضوعاً للذوق والتسلية[٢].

الكتاب الثالث: ثقافتنا في مواجهة العصر:

يعبر هذا الكتاب عن النتائج المحصلة للمشروع الحضاري التوفيقي الذي نَظَّرَ له الدكتور زكي في كتابه «تجديد العقل العربي»، فالكتاب يتمحور حول إمكانية تطبيق المشروع التوفيقي في حاضرنا المعاصر وكيفية القيام بذلك، فقد أراد الدكتور زكي من خلال هذا الكتاب طرح صيغة ثقافية تلتقي فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر، وكيفية مواجهة تلك الثقافة العصرية الوافدة إلينا من الغرب، وبيان الفارق بين مشكلاتنا ومشكلاتهم، والكتاب جاء لمناقشة محاور عدة صاغها الدكتور زكي في أسئلة وهي:

١ ـ ما أهم العناصر في ثقافة عصرنا؟

٢ ـ كيف واجهنا تلك الثقافة العصرية حين وفدت إلينا فيما وفد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة؟ أكان ذلك بالقبول؟ أم بالرفض؟ أم بالتعديل؟

٣ ـ إلى أي حد يجد العربي مشكلاته الفكرية منعكسة في المذاهب

---

(١) انظر: «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط٢، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٢٠، ص٢٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٨٢ ـ ٣٨٦.

الفلسفية المعاصرة؟ ألا يجوز أن تكون تلك المذاهب كلها منبثقة من أزمات عقلية حدثت هناك ولم تحدث هنا، ومن ثم تعذر على الدارسين عندنا أن يردوا أوجه التساؤل التي حاولت تلك المذاهب الفلسفية أن ترد عليها؟

٤ ـ إذا كان هناك اختلافات رئيسية بين مشكلاتنا ومشكلاتهم، وبين حلولنا وحلولهم فهل من سبيل إلى التلاقي[١]؟

والغاية التي يريدها الدكتور زكي من هذا الكتاب هي الدعوة إلى إقامة «ثقافة «عربية معاصرة» تحمل موضوعات العصر واهتماماته، مصوغة في قيم موروثة عن السلف لتحقق بها معاصرة وطابعاً قومياً في آن معاً، ونجمع خصوصية تاريخنا إلى عمومية الحياة العصرية المشتركة بين سائر الأقوام في نتاج واحد. . »[٢].

هذه الكتب الثلاثة أبرز نتاجه الثقافي في دعم مشروعه الحضاري القائم على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، لكن ما مفهوم الأصالة والمعاصرة في فكر الدكتور زكي؟

الأصالة والمعاصرة في فكره:

أ ـ الأصالة:

الأصالة في فكر الدكتور زكي هي الخصائص التي تميزنا وتربطنا بالأجداد من جهة وتمنحنا هوية خاصة ننفرد بها عن غيرنا من جهة أخرى، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «إن أصالة العربي تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية. . فهي بطاقة الهوية التي تجعل العربي عربياً»[٣]، فالأصالة في نظره هي «الجوانب الثقافية التي نبتت أساساً في تربة الوطن، وابتدعتها عقولنا

---

(١) انظر: «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص٧ ـ ٨.
(٢) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص٢٣٦.
(٣) «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص٦٤.

نحن، ومشاعرنا نحن، وقرائحنا نحن ابتداعاً»[١].

ويحدد الدكتور زكي مصادر الأصالة في ثلاثة أمور وهي: الدين والفن والأدب فيقول: «الينابيع الثقافية بمعناها الذي حددناه إنما هي: الدين والفن والأدب، ثم الأفكار العقلية حين تؤخذ من جانبها الذي يعمل مع تلك الينابيع الثلاثة على إيجاد موقف أو اتجاه أو رؤية عند من يحملها»[٢]، وهو يرى أن الثقافة العربية ـ والتي تمثل الأصالة الحضارية ـ مكونة من ثنائية ثقافية وهي العقل والوجدان، إذ يقول: «إذا جاز لنا أن نضع عنواناً وصفياً يلخص اتجاه الثقافة العربية في كل عصورها المنتجة، قلنا: إنها عقل في خدمة الوجدان. . »[٣]؛ فالعقل يتجسد في الفلسفة والعلم وما يتفرع عنهما، والوجدان يتمثل في الدين والأدب وما يتفرع عنهما.

ب ـ المعاصرة:

أما المعاصرة في فكر الدكتور فتعني «الأفكار الأساسية التي يدور حولها النشاط المنتج المؤثر بشتى صوره، من علم وفن وسياسة واقتصاد ونظم للحكم وللتعلم إلى آخر هذه المحاور التي هي مقومات العصر»[٤]، وهو يرى أن المعاصرة الحية أن نَصُبَّ أنواع النشاط المؤثرة الذي تحياه الحضارة الغربية اليوم في وعاء لغتنا القومية التراثية[٥]؛ فالمعاصرة ـ عنده ـ تتمثل في الجانب العلمي الذي يعيشه الغرب اليوم في مجتمعاته، لكن المعاصرة لا تعني استيرادها من أهلها فقط، «فلا يكفي أن نتعلم هذه العلوم كما هي عندهم، بل لا بد أن نضيف المشاركة الفعلية في صنعها

(١) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٣٣.
(٢) «أفكار ومواقف» مقالة «الرؤية الموحدة»، زكي نجيب محمود، ص١٤٤ ـ ١٤٥.
(٣) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٨٢.
(٤) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.
(٥) انظر: «ثقافتنا في موجهة العصر»، ص٦٥.

وفي تجددها وتقدمها المستمرين»[١].

إذا كانت الأصالة تتمحور حول «الوجدان»، فإن المعاصرة تدور حول «العقل»، وإذا كان أول ينابيع الثقافة العربية هو الدين، فالمعاصرة لا علاقة لها بالدين، وفي تقرير ذلك يقول الدكتور زكي: «... المعاصرة لا تتنافى ولا تتأيد بالإيمان الديني كائناً ما كان في شكله ومضمونه، وإنما المعاصرة هي فيما له علاقة بمشكلات اليوم، المعاصرة هي في متابعة العلوم وتقنياتها وتطبيقاتها، وفي متابعة الفنون.. وفي متابعة أنظمة الحكم والتعليم، والاقتصاد وغيرها من وسائل العيش وفق الحضارة التي نحياها...»[٢].

ولا ريب أن أخطر ما تضمن مشروع الدكتور زكي الحضاري في مرحلته الأخيرة هو دعوته الصريحة إلى تغيير الأسس الفكرية للعقل العربي والمسلم، فهو يرى أن من أبرز العيوب الحضارية التي ارتكبها العقل العربي هو الركون إلى «سلطة» فكرية يُستمد منها الأسانيد، وتتمثل تلك السلطة الفكرية ـ غالباً ـ في النصوص المحفوظة التي تكون معياراً للصواب والخطأ وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «ومن هنا اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد، هو أن نسوق.. الشواهد.. من سجل الأقدمين، وانحصرت قوة الإبداع الفكري في القدرة على إيجاد السند من القول الموروث،.. وكنت أدرك ألا مفر من ثورة فكرية تتناول الأسس بالتغيير الشامل، إذا أردنا حقاً الخروج من عصورنا الوسطى إلى عصر النهضة الحقيقية...»[٣].

هذه الدعوة الجريئة غير الواضحة للثورة على التراث، فيها تجاوز على أحد طرفي المعادلة التي كانت أساس مشروعه الحضاري، وأعني بها

---

(١) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٣٢.
(٢) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص١٣٤.
(٣) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

الجذر الثاني من المعادلة وهي الأصالة، فنحن في هذا السياق نتساءل: بما أن التراث كله عبارة عن نصوص قابلة للحفظ، فما العناصر التي لا بد أن نحييها من التراث لنتخذها ـ كما وصف الدكتور زكي في مشروعه التوفيقي ـ أساساً لشخصيتنا المتميزة؟ هل سيكون إحياء للتراث كله؟ أم سيكون اختياراً لبعض عناصره؟ وما هي؟!.

وموقف الدكتور زكي أمام هذه الأسئلة مضطرب إن لم أقل: متناقض إلى حد بعيد، ولا غرابة في اضطراب موقفه من التراث؛ لأن المنظومة الفكرية للدكتور زكي تحتوي على أنواع من الآراء المتعارضة والمواقف المضطربة، إضافة إلى الحالات النفسية المضطربة التي كان يعيشها عندما يقدم على معالجة أمر من الأمور، إذ كان ـ كما يقول عن نفسه ـ يتعاوره «أمل ويأس»[١]، وقد اعترف الدكتور زكي نفسه بذلك إذ يقول: «. . . لا يبعد أن يجد قارئ مقالاتي والمستمع إلى محاضراتي العامة وإلى الندوات الفكرية التي شاركت فيها آراء متعارضة لا يتسق بعضها مع بعض»[٢]، ولذلك فقد تعارضت مواقفه المبدئية من التراث، فمرة يعتبر هذا التراث حصيلة مجموعة من المتناقضات، إذ يقول: «التراث منطو على أضداد ومتناقضات، فعلى الداعين في غير حذر إلى وجوب العودة إلى التراث، أن يحددوا أي هذه الأضداد والمتناقضات يريدون»[٣]، وأحياناً ينظر إلى التراث على أنه كل متكامل يُرفض كله أو يُقبل كله[٤]، وترتب على هذا الموقف المبدئي المتناقض أحكام متضاربة حول التراث، فأحياناً يرى الدكتور زكي وجوب إحراق هذا التراث وتركه كله أسوة بـ«هيوم»، وأحياناً يتراجع عن هذا الحكم الجائر إلى وجوب المحافظة على التراث للتسلية في

(١) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص١٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٥.
(٣) المصدر السابق، ص١٥٨.
(٤) انظر: «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيد، ص٢٦.

ساعات الفراغ فقط، وفي ذلك يقول: «تسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي تحتكر عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول ـ كما قلت مراراً مقلداً «هيوم» وجارياً مجراه ـ لم أعد أقول: إنها خليقة بأن يقذف بها في النار، وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم»[١].

وقد علل الدكتور زكي موقفه الرافض للتراث كله باختلاف المحور الذي دارت عليه الحياة السابقة التراثية عن حياتنا الحالية العصرية، ومن ثم فإن التراث في نظره ـ عاجز عن أن يعبر عن واقعنا المعاصر، وفي ذلك يقول: «هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته؛ لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[٢].

وأحياناً أخرى يقبل الدكتور زكي بعض التراث وينتقي منه بمعيار «براجماتي» فما يؤدي فائدة عملية في التطبيق قبل، وما لا يحقق فائدة أو قيمة رُدَّ، وفي ذلك يقول: «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، يضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة...»[٣].

وأحياناً يقرر إمكانية أن يكون التراث كله نافعاً مفيداً، وهذا يتم في نظره «إذا استطاع حاضرنا أن يبتلع ماضينا ابتلاعاً، ينقل ذلك الماضي من حالة كونه تحفة نتفرج عليها وعبارات نرددها، إلى حالة كونه غذاء للدماء في شرايينها...»[٤].

وسبب اضطراب موقفه من التراث هو جعله الناتج الثقافي الغربي

---

(١) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢٤١.
(٢) المصدر السابق، ص١١٠.
(٣) المصدر السابق، ص١٨.
(٤) «قيم من التراث» مقالة «أقولها كلمة حق»، زكي نجيب محمود، ص١٧٢.

ولا سيما الجانب العلمي معياراً لقبول التراث، بمعنى آخر أنه جعل الحضارة الغربية الرأسمالية مقياساً يقاس بها التراث العربي والإسلامي، ففي سياق إجابته عن سؤال طرحه على نفسه وهو: «كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن واحد؟». أجاب قائلاً: «... الإجابة السديدة هي أن أبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة»[1].

لكن هذا المعيار الحضاري لقياس الحضارة العربية والإسلامية المتمثلة في التراث مجانب للصواب والحقيقة؛ إذ إن الحضارة الغربية لم تبلغ في ذاتها إلى أن تكون معياراً تقاس به الحضارات؛ لأنها كغيرها من الحضارات تعاني من أزمات حضارية خانقة تضرب في جذورها بعيداً، فهي حضارة لا تخلو من تناقضات وأضداد ذات صلة ببنيتها وطبيعتها، والدكتور زكي يشيد بتلك الحضارة وينسى أو يتناسى عيوبها البنيوية، ومن ذلك: أنها حضارة انتهازية قامت في مراحل من عمرها على سرقة مقدرات الشعوب الأخرى وامتصاص دمائها من خلال مشروعها الاستعماري، وإذا قيل: سنأخذ من هذه الحضارة علمها وتقنياتها ونترك أزماتها وممارساتها!، فالجواب أن هذه النظرة مفرطة في التبسيط ذلك لأن العلم التجريبي الغربي مرتبط بثقافته وفكره وحضارته، وذلك باعتراف الدكتور زكي إذ يقول: «ألا فلنعلم جيداً أن الآلة ليست كتلة من الحديد وإنما هي علم مجسد وحضارة مركزة، إنها هي الحضارة وهي الثقافة»[2] فمن مظاهر ارتباط ثقافة الغرب بعلمه التجريبي تجريدهم للعلم التجريبي من كل القيم والأخلاق، نعم إننا مع الدكتور زكي في الدعوة إلى العلم والصناعة، لكن بغض النظر عن المصدر الذي نستقي منه، سواء كان مصدره أوروبياً أم أمريكياً أم شرقياً

---

(١) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢٠.

(٢) «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيدا، ص١٨٧.

يابانياً أم صينياً، مع تفريقنا بين مفهوم المدنية والذي يعني العلم التجريبي والتكنولوجيا وبين مفهوم الحضارة الشامل للثقافة والقيم والدين، والذي لا يمكن أن يكون له قاعدة إلا تراثنا وديننا وحضارتنا الإسلامية، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون نتاج الثقافة الغربية معياراً لقبول تراثنا الذي يمثل روح حضارتنا.

ومنهج محاكمة التراث بمعايير الحضارات الأجنبية ـ وهذا ما اختطه الدكتور زكي لمشروعه التوفيقي ـ منهج قديم تمثل عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام، لا سيما عند «ابن رشد» إذ حاكم الحقائق الشرعية بمعايير الفلسفة اليونانية، وانتهى في مشروعه التوفيقي إلى نتائج ماحقة للحقيقة الشرعية، من أبرزها تفسير الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية والتأويل الباطني للحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية، والعجيب أن الدكتور زكي يشبه مشروعه التوفيقي بمشروع «ابن رشد»، ففي سياق توظيف الدكتور زكي مشروع «ابن رشد» التوفيقي لتدعيم أصل مشروعه التوفيقي الجديد يقول: «. . .إن مثل هذه الوقفة هو على وجه الدقة ما يلخص الرؤية الموحدة عند صاحبنا»[1] يعني بذلك نفسه.

هل تخلى زكي نجيب محمود عن مفاهيم الوضعية المنطقية في مرحلته الأخيرة؟

ونختم هذا المبحث بسؤال ـ محاولين أن نجيب عنه الإجابة المختصرة ـ وهو: هل تخلى الدكتور زكي عن مفاهيم الوضعية المنطقية في مرحلته الأخيرة؟

يترجح لي من خلال تتبع فكر الدكتور زكي أنه لم يتخل عن مفاهيم فلسفته بل بقي محافظاً عليها داعياً إليها إلى وفاته، لكنه في مرحلته الفكرية الأخيرة وظف مفاهيم الوضعية المنطقية لخدمة مشروعه التوفيقي الجديد،

---

(١) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

مع تعديل طفيف في بعض مواقفه لكن ذلك التعديل لم يكن شاملاً الأصول الفلسفية والمبادئ المنطقية للوضعية المنطقية التي تمثل روح واتجاه فلسفته، وفي ذلك يقول عن مواقفه الفلسفية على امتداد مراحله الفكرية: «. . . على أن تلك المواقف التي تعاقبت مع تعاقب المراحل العمرية، لم تتناقض سابقها مع لاحقها، بقدر ما كانت تنمو وتنضج، فهي في كل مرحلة لاحقة تضيف وتحذف وتعدل من مضمون الموقف في المرحلة التي سبقت، لكن تبقى وحدانية واضحة في الروح والشخصية والاتجاه»[١].

وكان من أهم المواقف التي عدل فيها الدكتور زكي، موقفه من الأخلاق فبعد أن كان موقفه من الأخلاق كموقف أسلافه من المناطقة الوضعيين، وهو رفض أية محاولة لإنشاء عالم القيم بعيداً عن عالم التجربة؛ لأن القيم ـ في نظرهم ـ منبوذة من دائرة الفلسفة؛ لأنها لا تحمل أي معنى ومع ذلك فهي نسبية ذاتية لا يمكن التحقق منها، رأى الدكتور زكي في مرحلته الفكرية الأخيرة أن مشروعه التوفيقي يفتقر إلى أخذ القيم ولا سيما الأخلاق بعين الاعتبار؛ لأن الأخلاق الدينية سمة من سمات الشخصية العربية، إذا ما تخلت عنها تلك الشخصية فإنها معرضة للزوال والانحلال[٢]، ولذلك يقول: «. . . نحن في موقفنا من هذه المبادىء، نجعل مصدرها الدين؛ أي: الوحي نحن لم نصنعها، إنما نزلت لنا وحياً، الضوابط السلوكية عندنا ليست في خريطتنا الثقافية، ليست من صنع الإنسان، ليست ناتجاً حصّلناه من خبرتنا بالحياة، وإنما هي جزء لا يتجزأ من الرسالة التي نزلت علينا وحياً يبلّغه النبي. . .»[٣].

ومع ذلك ظل الدكتور زكي متشبثاً بمبادئه الوضعية المنطقية في

(١) «المصدر السابق، ص٤١٣.

(٢) انظر: «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص٥٧؛ و«حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص٣٩٥ ـ ٣٩٧.

(٣) «طريقنا إلى الحرية»، محاورة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص١١١.

مرحلته الفكرية الأخيرة، حتى مع تغيُّر مشروعه الحضاري في هذه المرحلة، ومما يؤكد ذلك توظيفه الوضعية المنطقية لخدمة مشروعه التوفيقي الجديد ـ كما أشرت إليه فيما مضى ـ فمن مظاهر ذلك:

أولاً: اعتماد الدكتور زكي على تقسيم المناطقة الوضعيين للمعرفة إلى قسمين، وهما القضايا التركيبية وترتبط بأمور الواقع وقضايا العالم الخارجي، والقضايا التحليلية وترتبط بقواعد اللغة، وتتمثل في قضايا المنطق والرياضيات، والتميز بين هذين الأمرين يعده الدكتور «أخطر كشف فلسفي في العصر الحديث كله»[١]، وقد اعتمد الدكتور زكي على هذا المبدأ الوضعي المنطقي في مشروعه التوفيقي لتقرير أمرين:

الأول: تمييزه بين الحقائق والفروض، وقد شرح هذه المسألة في كتابه «تجديد الفكر العربي»[٢]؛ فالفروض ـ عنده ـ التي تمثلها القضايا الرياضية والمنطقية أيضاً يمثلها الفكر الديني الذي يبدأ من كتابه المقدس ويجعله أمراً مسلماً به لا يقام عليه برهان، فالديانات المختلفة ـ في نظره ـ تبنى على مبادئ كل منها يضع كتابه أمامه «مبدأ» يسير منه ويستنبط، الأحكام الفقهية في كل دين صواب بالنسبة إلى نص كتابها[٣].

وكذلك «الفكر السياسي» فإن نظرياته تبدأ من مبدأ معين يقيم عليه بناءها كله، كما هي الحال في الفلسفة السياسية عند كل من «توماس هوبز» و«جون لوك»، الأول: يجعل أساس بنائه السياسي «حق الحكم للأقوى» في حين الثاني: يقيم نظريته السياسة على أساس أن «حق الحكم لمن يختاره الشعب»[٤].

وكذلك فإن المذاهب الفلسفية قائمة على الفروض والمبادئ «فلكل

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الثانية.
(٢) انظر: «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص١٩٠ ـ ٢٠٤.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٩٣.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص١٩٥.

فيلسوف شيء يسميه في فلسفته «بالمبدأ الأول» قاصداً بذلك الفكرة الأم في نسقه الذي بينه، وهي الفكرة التي يعتصر منها كل أجزاء بنائه الفلسفي، فبها يقيم البرهان مع كل ما يزعمه بعدها، وأما هي فلا برهان عليها...»[١].

وكذلك فإن التراث بالجملة ـ عند الدكتور زكي ـ قائم على المبادئ والفروض، ولذلك يقول الدكتور زكي: «... فقد كانت لأسلافنا مبادئ معينة فيما يعد شعراً وما لا يعد شعراً، وفيما يكون أدباً من النثر وما لا يكون أدباً، وقياساً على هذه المبادئ يعمل النقاد...»[٢].

فكل هذه العلوم تستمد مخزونها المنطقي من كونها قضايا تحليلية تكرارية كالقضايا الرياضية والمنطقية، أما الفكر التجريبي فإنه لا يبنى على مثل هذه «المبادئ» و«الفروض» و«المسلمات»، فإن اللغة لا تسيغ للعالم أن يقول: إن «مبدئي» هو أن سرعة الضوء كذا، ذلك لأن سرعة الضوء حقيقة من حقائق الطبيعة وليست مبدأ مفترضاً[٣]؛ فحقائق العلوم تنتسب إلى القضايا التركيبية التي ترتبط بالواقع والعالم الخارجي.

الثاني: أن هذا التمييز بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية كان مرشداً وهادياً للدكتور في تحليله للتراث، فقد قسم مجال النشاط الذهني للإنسان إلى مجالين وهما: العقل و«الوجدان»، وهذا التمييز بين نشاط العقل ونشاط الوجدان هو خلاصة مشروعه الفلسفي في مرحلته الفكرية الثانية، وفي ذلك يقول: «أستطيع أن أوجز العمل الفلسفي الذي أنجزت معظمه خلال الخمسينات والذي عرضته ـ أساساً وتفصيلاً ـ في كتاب «المنطق الوضعي» بجزأيه وكتاب «خرافة الميتافيزيقا» وكتاب «نحو فلسفة علمية»، في عبارة واحدة تقول: تستخدم اللغة بطريقتين أساسيتين: أولاهما: تجري مع منطق العقل، وهي التي يجوز أن يقال في قضاياها:

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٩٩.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٩٣.

إنها صادقة أو كاذبة استناداً إلى مقاييس موضوعية مشتركة بين الناس، والأخرى: تجيء تعبيراً عما يخالج المتكلم من مشاعر مع اختلاف تلك المشاعر...»[١].

وقد بنى الدكتور زكي بعض مشاريعه الحضارية في مرحلته الفكرية الأخيرة على مفهوم التمييز بين النشاط العقلي والوجداني، وظهر ذلك جلياً في كتابه «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» فالمعقول هو «وقفة العقل» واللامعقول هو «وقفة الوجدان» والانفعالات والرغبات والعواطف.

ثانياً: من مظاهر توظيفه مفاهيم الوضعية المنطقية لمشروعه التوفيقي تشخيصه للمشكلة الحضارية التي يعاني منها الفكر العربي، فقد رأى أن المشكلة تكمن في اللغة العربية من حيث كونها مقطوعة الصلة بالواقع ومن حيث كونها عالماً قائماً بذاته، ومن حيث كونها أصبحت في نظر أبنائها بديلة عن الواقع[٢].

وقد كان هذا التشخيص للأزمات الحضارية في العالم العربي جارياً على سنن المنهج الوضعي المنطقي الذي يحوّل كل المشكلات الفلسفية إلى مشكلات لغوية، يحاول معالجتها من تلك الزاوية، ولذلك كانت المشكلة الحضارية التي تقلق الدكتور زكي تتجسد في السؤال التالي: كيف نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية والصناعة؟ ويجيب عن هذا السؤال بقوله: «واضح أن ذلك لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعها، ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول، وتمثل ما قبلناه»[٣].

ثالثاً: تفسيره للعقل ـ والذي يعده المعيار في قبول التراث ورفضه ـ تفسيراً وضعياً مرتبطاً بالمعطيات الحسية فها هو يقول: «إن من يتحدث عما

---

(١) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٧٥.
(٢) انظر: «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢١٧ ـ ٢٢٠.
(٣) المصدر السابق، ص٨٢.

لا يقع في حسه رؤية أو سمعاً أو لمساً. . إلخ، لا يتحدث بلغة العقل»[(١)]، فهو يرى وجوب احتواء العقل على عناصر المذهب الحسي التجريبي وإلا كان ـ في نظره ـ غير معقول، بهذا المفهوم للعقل ميز الدكتور زكي بين المعقول واللامعقول في التراث، وهو أحد مشاريعه الفكرية في مرحلته الأخيرة.

رابعاً: يحاول الدكتور زكي تأييد رؤيته الوضعية المنطقية تجاه القيم والأخلاق، بما يجده مسطوراً في أرشيف التراث بعد بعثرته، فيجدها في «المعتزلة» التي يكيل لها المدح والثناء، وفي بيان ذلك يقول: «لو تصورت الله تعالى في الصورة المجردة الموحدة التي أرادها المعتزلة، لكان شيئاً أقرب ما يكون إلى «الضمير» ولأصبحت وحدته وحدة في القيم، بحيث يصعب على المؤمن ـ بهذا المعنى ـ بعد ذلك أن يتصرف هنا على أساس وهناك على أساس. . .»[(٢)]، فَوِفْقَ هذا التصور المعتزلي للإله لا تعود الأخلاق رقابة خارجية أشبه بالوصاية، وإنما نزوع داخلي تحدده الذات، وهذا ما أراده الدكتور زكي.

ومظاهر توظيف الدكتور زكي لمفاهيم الوضعية المنطقية في مرحلته الفكرية الأخيرة كثيرة أكتفي بذكر ما سبق لعل فيها دليلاً على تمسك الدكتور زكي بوضعيته المنطقية في مرحلته الفكرية التوفيقية الأخيرة.

---

(١) «من زاوية فلسفية»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، ص١١٦.

(٢) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص١٢٦.

المبحث الثالث

المواقف الإجمالية للمفكرين العرب من الوضعية المنطقية

أولاً: حضور الوضعية المنطقية في ساحة الفكر العربي:

يرى بعض المفكرين العرب أن مشروع «الوضعية المنطقية» قد أخفق في الساحة الفكرية والثقافية في العالم العربي بقيادة رائده الدكتور زكي نجيب محمود، وعلى رأس هؤلاء المفكرين محمود أمين العالم، إذ يقول: «للدكتور زكي نجيب محمود مدرسة فلسفية يثابر على إثرائها وتدعيمها منذ سنوات في إخلاص ودأب وأناة، ولسنا نعدو الصواب أو الدقة إن قلنا: إنه الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي»(١)، وهذا المعنى هو ما أكده «إبراهيم فتحي»، إذ يقول: «الوضعية المنطقية عندنا ليست تياراً فكرياً تعتنقه قوى اجتماعية ضيقة أو واسعة، لقد ظلت كما بدأت فئة ذات فرد

(١) «معارك فكرية»، محمود أمين العالم، دار الهلال، ص١٤.

واحد، هو الدكتور زكي نجيب محمود بمبضعه التحليلي»[١].

وقد اعترف الدكتور زكي نفسه بإخفاق مشروع الوضعية المنطقية في التأثير على الفكر العربي بدلالة قلة الأتباع والأشياع، وفي ذلك يقول ـ والحزن والكآبة يخيمان على لفظه ـ: «كاتب هذه الأسطر من أشياعها ودعاتها، لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً، يتكلم لغير سامع ويكتب لغير قارئ؛ لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى. . .»[٢].

ولعل ما تقدم يثير في ذهن القارئ سؤالاً وهو: إذا كانت الوضعية المنطقية غير منتشرة ذاك الانتشار الواسع في ثقافتنا العربية فما فائدة دراستها ونقدها؟

والجواب عن هذا السؤال مكون من وجهين:

الأول: أن البحث الفلسفي للوضعية المنطقية ـ كغيره من البحوث الفلسفية لتيارات فلسفية متعددة ـ إنما يقوم على جانبين، إما أن يكون بحثاً في المعرفة العلمية من حيث مسلماتها وأفكارها الأساسية وقيمتها، وهذا ما يعرف بفلسفة العلوم أو بـ«الإيبستيمولوجيا»[٣]، وإما أن يكون بحثاً في المعرفة العامة من حيث مصادرها ومجالاتها وإمكانها وهذا ما يسمى بـ«نظرية المعرفة».

وهذان الجانبان وإن كانا في الواقع وجهين لعملة واحدة، إلا أن

---

(١) مقدمة «نقد العقل الوضعي»، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، عاطف أحمد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م، ص١٨.

(٢) «في فلسفة النقد»، زكي نجيب محمود، ص٥٨.

(٣) الإيبستيمولوجيا: لفظ مركب من لفظين: أحدهما إيبستيما «Episteme» وهو العلم، والآخر لوغس «Logos» وهو النظرية أو الدراسة، فمعنى الإيبستيمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم أي: دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. انظر: «المعجم الفلسفي»، صليبا ١/ ٣٣.

الواقع التاريخي لتطور العلوم فرض نوعاً من التمييز والانفصال بينهما، فأصبحت فلسفة العلوم من اختصاص العلماء أو من يشتغل بفلسفة العلوم ومنهجها، بينما بقيت نظرية المعرفة بمشاكلها التقليدية من مباحث الفلسفة ودارسي الفلسفة، فالجانب الإيبستيمولوجي للوضعية المنطقية لقي معارضة شديدة ورفضاً صريحاً على نطاق واسع في العالمين الغربي والعربي، وذلك مثل مفهومها للفلسفة ومحاولة إقامتها لمشروع توحيد العلوم، وأما جانبها المعرفي المتعلق بـ«نظرية المعرفة»، فقد كتب له الانتشار في الساحة الفكرية والفلسفية العربية والغربية، ويدل على ذلك التقاء كثير من الفلسفات الغربية ـ التي أثرت في الفكر العربي ـ مع الوضعية المنطقية في جانبها المعرفي، مثل الفلسفات الحسية كالبراجماتية والماركسية والتحليلية المنطقية وغيرها.

وإذا تقرر هذا، فإن دراستي للوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود تركز على جانبها المعرفي، إذ هو ساحة المعركة الفكرية بين الوضعية المنطقية والمنهج الشرعي، فهدف الرسالة هو نقد الجانب المعرفي للوضعية المنطقية، والذي هو محور الفلسفات الحسية المادية باختلاف مناهجها وأسمائها، إلا أن دراستي لم تغفل الجانب الإيبستيمولوجي لارتباطه الوثيق بنظرية المعرفة، ويدل لذلك مباحث رسالتي المشتملة على مباحث التحليل المنطقي، والمفهوم الدلالي للمعنى، ومبدأ التحقق.

الثاني: إن الادعاء بعدم انتشار ورواج الوضعية المنطقية في الفكر العربي غير دقيق، إذ لو لم يكن لها تابع إلا أن يكون الدكتور زكي بما يحمله من ثقل ثقافي لكفى دليلاً على عدم دقة ما قيل حولها، وذلك لكثرة مؤيدي الدكتور زكي ومحبيه وأشياعه في العالم العربي، ولتأثير بصماته الفكرية الواضحة على الساحة الثقافية في العالم العربي، فيصعب عندئذ تجاوز هذا العلم الفكري بدعوى قلة الأتباع والمريدين، بل كيف يمكن تجاوز الوضعية المنطقية إذا كانت مثار اهتمام معظم المشتغلين بالفلسفة في

العالم العربي؟! بل إن الوضعية المنطقية ـ كما يراها بعض نقادها ـ مثلت السيادة الفكرية في بعض الأروقة الجامعية[١]، إلا أنها لم يكتب لها الانتشار في الفكر العربي كانتشار زميلاتها كالفلسفة الوجودية والبراجماتية، وهذا هو الذي عناه الدكتور زكي بتحسره وأسفه، إذ يقول عن نفسه: «... قد انتهت به ثقافته «الإنجليزية» في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية العلمية هو تيار التجريبية العلمية.. وكتب في شرحه الكتب والفصول، لكنه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها، فإذا تحدث في الوجودية أو فلسفة بركسون مثلاً فهنا ترهف الآذان لتسمع»[٢].

ولا يلزم من ضعف تأثير الوضعية المنطقية في الفكر العربي إذا ما قارناه بتأثير زميلاتها الوجودية والبراجماتية والماركسية عدم حضورها في الفكر الفلسفي العربي، بل إن الوضعية المنطقية قد أحدثت جدلاً ثقافياً واسعاً، ومعارك فكرية ضارية في الساحة الثقافية العربية، ولا أدل على ذلك من قول زكريا إبراهيم: «من المؤكد أن الكثيرين من كُتَّاب الطليعة عندنا، قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين، والوجوديين، والفلاسفة التحليليين، ودعاة الوضعية المنطقية وغيرهم»[٣]، وقد وصف «فؤاد زكريا» صورة المعركة الفكرية بين الوضعية المنطقية ومعارضيها في العالم العربي بقوله: «... ذلك في وقت شغلت فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب وخصومه صفحات غير قليلة من مجالاتنا الثقافية بل من جرائدنا اليومية أحياناً...»[٤]، ويقر الدكتور ماهر عبد القادر بانتشار الوضعية المنطقية في العالم العربي، إذ يقول: «...زكي

(١) انظر: «معارك فكرية»، محمود أمين العالم، ص٢٣.
(٢) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٣٨٤.
(٣) «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم، ص٨.
(٤) مقدمة كتاب «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٧.

نجيب محمود صاحب المدرسة المنتشرة في أرجاء الوطن العربي...»[١].

والمتأمل في النتاج الفكري والثقافي العربي، يقر بأن الوضعية المنطقية قد فرضت نفسها على جدليات الفكر الفلسفي العربي، بل كانت من أبرز أطراف المعارك الفكرية التي تعج بها ساحتنا الثقافية، فقد حظيت الوضعية المنطقية لا سيما رائدها العربي الدكتور زكي باهتمام الباحثين والدارسين، حيث كثرت الدراسات والأبحاث الأكاديمية وغير الأكاديمية إضافة إلى المقالات المتنوعة حول هذا التيار الفلسفي الجديد ورائده العربي، فمن هذه الدراسات والأبحاث ما يلي:

١ ـ «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان» يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢م.

٢ ـ «رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣ ـ «تأثير الوضعية المنطقية على الفكر العربي الحديث من خلال فكر الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود» رسالة دكتوراه، جامعة السوربون باريس، سنة ١٩٨٩م، للباحثة نجوى حمادة.

٤ ـ «الاتجاه النقدي في فكر زكي نجيب محمود»، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، طنطا، سنة ١٩٩٩م، للباحث علاء والي.

٥ ـ «نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود»، عاطف أحمد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٠م.

٦ ـ «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي» رسالة ماجستير، جامعة دمشق، كلية الآداب قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، ١٩٨٣م، بإشراف الدكتور طيب تزيني.

---

(١) «فلسفة العلوم، رؤية عربية، المدخل النظري»، ماهر عبد القادر محمد، ص٢٧٣.

٧ ـ «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الكويت، للباحث أسامة موسى، سنة ١٩٩٠م.

٨ ـ «الوضعية المنطقية والتراث العربي»، عبد الباسط سيدا، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٠م.

٩ ـ «التفكير الديني عند زكي نجيب محمود»، منى أحمد أبو زيد، دار الهداية، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣م، والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٥م.

١٠ ـ «العقل ووظيفته في فكر زكي نجيب محمود»، رسالة ماجستير، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، بيروت، سنة ١٩٩١م، للباحثة فوزية عيد موسى مرجي.

١١ ـ «التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في فكر زكي نجيب محمود»، رسالة دكتوراه بالجامعة اللبنانية، بيروت، سنة ١٩٩٩م، للباحثة فوزية عيد موسى مرجي.

١٢ ـ «أثر الاتجاه التحليلي في فكر زكي نجيب محمود» كلية الآداب، جامعة القاهرة، قسم الفلسفة، سنة ١٩٩٥م، للباحثة نوران الجزيري.

١٣ ـ «المصطلحات الفلسفية عند زكي نجيب محمود» رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية سنة، ١٩٨٦م، للباحث كورين حنة.

١٤ ـ «اتجاهات قراءة التراث الفلسفي في مصر، قراءة نقدية ونفسية منذ عام ١٩٥٢م، حتى الآن»، كلية الآداب، جامعة المنيا قسم الفلسفة، رسالة دكتوراه تتضمن مجموعة فصول عن الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور عبد الرحمٰن بدوي والدكتور عاطف العراقي، والدكتور علي سامي النشار، للباحثة مديحة رفعت.

١٥ ـ «زكي نجيب محمود فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»

عبد القادر محمود، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣م.

١٦ ـ «زكي نجيب محمود آراء وأفكار» سعيد مراد، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م.

١٧ ـ «العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر» عاطف العراقي، يتضمن فصلاً كبيراً عن زكي نجيب محمود، دراسة نقدية لآخر مؤلفاته «حصاد السنين» دار قباء، سنة ١٩٩٨م.

١٨ ـ «الفكر القومي عند زكي نجيب محمود» نجاح محسن، القاهرة، تصدير عاطف العراقي.

١٩ ـ «الكتاب التذكاري» الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً معلماً»، جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧م، وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات المهداة إلى المفكر الدكتور زكي في عيد ميلاده الثمانين.

٢٠ ـ «الكتاب التذكاري» زكي نجيب محمود، مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات مهداة إلى روح المفكر الدكتور زكي نجيب محمود بعد وفاته، بإشراف وتصدير الدكتور عاطف العراقي.

أما المقالات فهي أكثر من أن تحصى، إذ عجت الصحف والمجلّات العربية بأنواع من المقالات في موضوع «الوضعية المنطقية» وموقف رائدها الدكتور زكي، ما بين ناقد وشارح ومستدرك ورافض ومؤيد، وكان أوج هذا النشاط الفكري المتمحور حول «الوضعية المنطقية» إبان دعوة الدكتور زكي لهذه الفلسفة الجديدة وشرحه لأسسها.

ثانياً: مجمل مواقف المفكرين العرب من الوضعية المنطقية:

سأعرض ـ في سياق هذا المبحث ـ لمجمل مواقف الكُتّاب والمفكرين العرب من الوضعية المنطقية، ولم أرد استقراء رموز الساحة الفكرية والثقافية

في عالمنا العربي، بل إنني انتقيت منهم ما أراه ممثلاً بارزاً للفكر الفلسفي في عالمنا العربي، وحسبي منهم ما يفي بمقصود هذا البحث، وهو التأكيد على حضور هذه الفلسفة في الأطروحات الفكرية الفلسفية على الساحة الثقافية العربية، ومعرفة مدى قبولها ورفضها في الفكر العربي.

وقد كان أبرز من تبنى «الوضعية المنطقية» من الكُتَّاب العرب «محمد عبد الرحمٰن مرحبا»، إذ يرى ـ كما يراه أعلام الوضعية المنطقية ـ أنَّ عمل الفيلسوف ينحصر في «عمل تحليلي محض وليس اكتشاف الحقيقة»[١]، فحقيقة الفلسفة عنده «عبارة عن تحليل الألفاظ وتحديد معانيها والبحث في بعض القضايا المنطقية الخاصة»[٢]، وبحماس منقطع النظير يردد «مرحبا» ما كان يردده أسلافه المناطقة الوضعيون في العلاقة المتنافرة بين الفلسفة التقليدية والعلم التجريبي، فهو يؤكد على أن تقدم العلوم «كان مقروناً دائماً باندحار الفلسفة ونكوصها على عقبيها، فكلما غزا العلم ميداناً من الميادين، انحسرت عنه الفلسفة لا تلوي على شيء، كأنما هي والعلم ضدان لا يجتمعان، ولا يزال الصراع قائماً، وستكون الغلبة للعلم لا محالة ما لم تغير الفلسفة أسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه»[٣]، ويرى أن الوضعية المنطقية الممثل الحقيقي للاتجاه العلمي الذي يعد عدواً للفلسفة التقليدية، فهي ـ في نظره ـ «أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية...»[٤].

ويعد محمود فهمي زيدان من المتأثرين ببعض أطروحات «الوضعية المنطقية»، لا سيما في مراحل فكره الأولى، ففي سياق وصفه لموقف الدكتور زكي من الواقع التجريبي قال: «والحق أن من يصف ويتحدث

(١) «المسألة الفلسفية»، عبد الرحمٰن مرحبا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦١م، ص٤٥.
(٢) المصدر السابق، ص١٠.
(٣) المصدر السابق، ص٣٧.
(٤) المصدر السابق، ص٣٩.

عنه؛ أي: الواقع التجريبي هم العلماء، وليس الفلاسفة»[١]، وهذه موافقة صريحة لرأي الوضعية المنطقية في الفرق بين عمل الفيلسوف والعالم، ومن مظاهر موافقته للوضعية المنطقية في نتائجها الفلسفية رفضه للميتافيزيقا، وفي بيان موقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا يقول: «يمكن ملاحظة أنه لم تكن الوضعية المنطقية أول مدرسة في تاريخ الفكر نادت بإنكار الميتافيزيقا، إذ يرجع بيان عقم الميتافيزيقا إلى القرن الرابع عشر الميلادي. . .»[٢].

ولكن لا تخفى معارضته الصارمة لبعض أطروحات الوضعية المنطقية، من مثل المواضعة اللغوية التي أخذت بها الوضعية المنطقية[٣].

وقد تأثر «ياسين خليل» بأطروحات «الوضعية المنطقية» مع نقده لها لا سيما في كتابه «منطق المعرفة العلمية»، فقد أكد ـ بإعجاب ـ على أن الوضعية المنطقية تريد أن تحقق «هدفاً عظيماً هو جعل الفلسفة علمية»[٤]، ويؤكد «ياسين خليل» تعاطفه مع الوضعية المنطقية بتقريره أن الوضعية المنطقية ليست معادية للفلسفة، بل يرى أن فلسفة القرن العشرين مدينة بالشيء الكثير لإنجازاتها[٥]، وقد أعجب بالتحليل المنطقي الذي تقوم به الوضعية المنطقية فهو يرى أن «طريقة التحليل المنطقي للغة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة»[٦]، ذلك لأن التحليل المنطقي في نظره «يقدم

---

(١) «زكي نجيب محمود سقراط مصر والعرب»، ضمن الكتاب التذكاري بإشراف عاطف العراقي، ص٤٩٩.

(٢) «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود فهمي زيدان، ص٢٥٨.

(٣) انظر: «المنطق الرمزي»، نشأته وتطوره، محمود فهمي زيدان، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٩م، ص٢٠٠.

(٤) «مقدمة في الفلسفة المعاصرة»، دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين ياسين خليل، مطبعة دار الكتب، بيروت، ١٩٧٠م، ص٢٦٧.

(٥) المصدر السابق، ص١١.

(٦) المصدر السابق، ص٢٤.

طريقة فلسفية وعلمية تعتمد صياغة العبارات بوضوح وبساطة من دون تشييد أنظمة فلسفية جديدة»[١].

ومع إعجاب «ياسين خليل» ببعض أطروحات الوضعية المنطقية، فقد كان لها ناقداً لا سيما في هدفها المعلن وهو «هدم الميتافيزيقا» إذ يقول: «إن التجريبية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا ومحاولتها بناء لغة واحدة للعلوم، وجدت نفسها مرتمية في أحضان ميتافيزيقا من نوع جديد تتصل بالتحليل المنطقي كمنهج وبناء»[٢]، إضافة إلى أن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا ـ في نظره ـ يترتب عليه أخطار كبيرة في نطاق العلوم؛ لأنه «يؤدي بنا إلى إلغاء عدد كبير من الفرضيات التي لم يستطع العلم التثبت منها تجريبياً، بينما هي ضرورية جداً في البحث العلمي»[٣].

ومن الذين تأثروا بالجانب التحليلي المنطقي للوضعية المنطقية ولا سيما بفكر زكي نجيب محمود التحليلي محمد مهران، إذ قد أولى عنايته بكتاب أستاذه زكي نجيب محمود «المنطق الوضعي»، وكان هذا الكتاب قائده ومرشده في تأليف كتابه السالف الذكر، فقد اقتبس الكثير من آراء أستاذه وأحال في مواضع من كتابه إلى كتاب أستاذه «المنطق الوضعي».

ومما يدل على قربه الفكري من أستاذه أن موضوع الرسالة الأكاديمية التي تقدم بها «مهران» لنيل درجة الدكتوراه كان من اقتراح الدكتور زكي نجيب محمود، وكان عنوان رسالته «منهج التحليل عند برتراند رسل» أدواته وتطبيقاته[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦١.

(٣) «منطق المعرفة العلمية»، تحليل منطقي للأفكار والقضايا والأنظمة في المعرفة التجريبية والبرهانية، ياسين خليل، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ١٩٧١م، ص١٧٦.

(٤) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٧.

ومن أظهر الأدلة على تأثره بمنطق الوضعية المنطقية تقريره التطابق بين التحليل المنطقي وفلسفة العلم كما تبنته الوضعية المنطقية، فها هو يقول: «يطلق اسم «فلسفة العلم» على التحليل المنطقي الدقيق لمفاهيم العلوم اللامنهجية»[١]، وفي موضع آخر يقول: «والمقصود بفلسفة العلم هي تلك الدراسة التي تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي»[٢].

وقد سطَّر «حسن حنفي» إعجابه بالوضعية المنطقية بِنَفَسٍ حار ـ وإن كان له مشروعه الفلسفي الخاص المخالف لمشروع الوضعية المنطقية ـ إذ يقول: «في هذا القرن نشأت فلسفة علمية تختار من العلم المنهج الدقيق لا الموضوع الطبيعي، فاقتصرت الفلسفة على تحليل اللغة، وتحولت إلى علم مضبوط.. الفلسفة فقدت استقلالها، وأصبحت تجري وراء العلم أينما ذهب، وضاع من الفلسفة روح التأمل والتساؤل، وغابت منها الخبرة والظنون والاقتراحات.. وفي النهاية حل العلم محل الفلسفة...»[٣].

وأما معارضو «الوضعية المنطقية» فهم السواد الأعظم من المفكرين العرب وكان من أوائلهم:

* **محمد البهي**: فقد أفرد فصلاً في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»، نقد فيه موقف «الوضعية المنطقية» متمثلة في موقف الدكتور زكي من الميتافيزيقا لا سيما الميتافيزيقا الدينية، وذلك في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» إذ يقول عنه الدكتور محمد البهي: «هنا في التعليم الجامعي في بعض كليات الآداب يدرس كتاب «خرافة الميتافيزيقا» وهو

---

(١) «في فلسفة العلوم ومناهج البحث»، حسن عبد الحميد ومحمد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٩م ـ ١٩٨٠م، ص٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

(٣) «قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر»، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص٢٧٢.

كتاب منقول من الفكر الأوروبي المادي...»[١]، وقد حاول الدكتور البهي إثبات إنكار الدكتور زكي للميتافيزيقا الدينية، وعلى رأسها مسألة «وجود الله»، وهذا ما أنكره الدكتور زكي في مقدمة كتابه «موقف من الميتافيزيقا».

وقد ناقش الدكتور البهي الدكتور زكي من ناحيتين: من الناحية النظرية وفيها قرر تعمية الدكتور زكي وعدم تفرقته في نقده للميتافيزيقا بين الحقائق الغيبية الدينية والميتافيزيقية الفلسفية، ومن الناحية العملية وهي الجانب الخلقي، وفيها قرر متابعة الدكتور زكي للمذهب النفسي الذي ينكر وجود العالم الخارجي على نحو معين في ذاته من الخير أو الجمال أو نحو ذلك[٢].

لكن مما يلاحظ على نقد البهي لزكي نجيب محمود أنه لم يكن نقداً فلسفياً معرفياً يغوص في أعماق المشكلة، وعذره في ذلك أن هدف كتابه لم يكن منصباً على نقد الدكتور زكي، بل كان شاملاً لأنواع من الشخصيات الفكرية الأخرى.

وقد ناقش الدكتور زكي نقد الدكتور البهي له في مواضع من كتبه مثل كتابه «وجهة نظر» و«من زاوية فلسفية» وفي مقدمته لكتابه «موقف من الميتافيزيقا»، وكان يرى أن نقد البهي قائم على الإثارة الوجدانية لا على البراهين العقلية، إذ يقول: «ومن النقائض كذلك فصل خصصه الدكتور محمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ـ لا أقول للرد على «الوضعية المنطقية» ـ لأن الرد يتطلب درجة من دقة التحليل لا أظنه قد درب على مثلها، بل أقول: إنه خصص فصلاً ألقى فيه ما هو أقرب إلى الخطبة الحماسية التي أراد بها.. أن يثير نفوس قرائه لا

(١) «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»، محمد البهي، مكتبة وهبه، الطبعة الحادية عشر، ص٢٣٩.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤٥.

أقول عقولهم لأن العقول تحتاج إلى منطق صرف، والخطب الحماسية لا تلتزم مثل هذا المنطق...»[١].

ولكن هذا تحامل من الدكتور لا يوافق عليه، إذ قد تضمن نقد الدكتور البهي جوانب فلسفية ومعرفية، ولم يكن نقداً خطابياً خالصاً يثير نفوس قرائه، على حد وصف الدكتور زكي له، نعم لم يكن نقداً شاملاً وعميقاً، لكنه نقد أدى رسالته وهدفه.

* **عباس محمود العقاد**: وكان من أوائل الذين عارضوا الوضعية المنطقية وذلك بعد صدور كتاب «المنطق الوضعي» للدكتور زكي عام ١٩٥١م، وقد سطَّر اعتراضاته ونقداته في كتابه «بين الكتب والناس»، وأقوى ما اعترض به ما ملخصه: «أنه إذا كان هذا المنهج يرفض ـ في باب العلوم ـ كل ما عدا نوعين فقط من أنواع القول، أحدهما: قول تجريبي قياسه الواقع المحسوس، والثاني: قول فيه تحصيل حاصل «المعادلات الرياضية»؛ أي: أن هذا المنهج يرفض من الأقوال التي يدعي أصحابها أنهم يقولون بها «علماً» جميع العبارات فيما عدا قضايا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وأما العبارات التي لا تدخل في هذين العلمين، فهي أقوال فارغة من المعنى، نقول: إنه إذا كان هذا هو ما يدعيه هذا المنهج في تحليل الكلام العلمي، إذن فإن دعواه نفسها تكون من قبيل الأقوال الفارغة؛ لأنها لا هي من قوانين العلم الطبيعي ولا هي من قبيل العلم الرياضي»[٢].

وقد سبق العقادَ في إيراد هذا الاعتراض الفيلسوف «برتراند رسل»[٣]، ومع ذلك فإن الدكتور زكي يصف اعتراض العقاد بأنه قد أسس

---

(١) «من زاوية فلسفية»، زكي نجيب محمود، ص٦٦.

(٢) مقالة بعنوان «من معاركنا الفكرية»، زكي نجيب محمود، مجلة الفكر المعاصر، العدد الخامس عشر مايو ١٩٦٦م، ص١٢.

(٣) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٧.

على أساس جدلي فيه متانة الحجة[1]، وقد ناقش الدكتور زكي هذا الاعتراض ورد عليه في مواطن عدة من كتبه، منها «موقف من الميتافيزيقا»[2]، و«نحو فلسفة علمية»[3]، و«من زاوية فلسفية»[4]، وغيرها، وسيأتي مناقشة رد الدكتور زكي على هذا الاعتراض في مباحث الرسالة التالية إن شاء الله؛ لأن المقام هنا مقام الوصف الإجمالي لموقف المفكرين العرب لا مقام النقد والمناقشة، لا سيما في هذه المسألة المنطقية التي يضيق المقام عن مناقشتها.

* **محمود أمين العالم**: وقد أفرد لنقد الوضعية المنطقية أربع مقالات جمعها في كتابه «معارك فكرية» وهي: ١ ـ بلاش فلسفة. ٢ ـ دفاع عن الفلسفة. ٣ ـ دفاع آخر عن الفلسفة. ٤ ـ ما وراء المدرك الحسي، ناقش فيها أطروحات الوضعية المنطقية من خلال فكر الدكتور زكي نجيب محمود، ومن معالم نقده للوضعية المنطقية ما يلي:

الأول: نقده لحصر الوضعية المنطقية الفلسفية في التحليل اللغوي، وبناء عليه نازع الدكتور زكي في وصف الوضعية المنطقية بأنها ثورة في الفلسفة الحديثة، وفي ذلك يقول: «موضع الخلاف بين الدكتور زكي نجيب محمود وبيني، أنني أرى أن هذه ليست الفلسفة المعاصرة، وإنما هي تمثل فحسب جانباً ضيقاً للغاية من الفكر الفلسفي المعاصر، يعبر عنه حفنة من المفكرين في أمريكا وإنجلترا، ولا تكاد تتنفس منه نبضة صادقة واحدة عما في حياتنا الإنسانية المعاصرة من إيجابية وجهود مبذولة من أجل التقدم، ولهذا لا أرى في هذه الفلسفة ثورة على الإطلاق، بل أعدها ارتداداً نحو أشد عصور الفكر الإنساني ضحالة وجدباً، وأعدها تعبيراً عما يعترض

---

(١) انظر: «من زاوية فلسفية»، زكي نجيب محمود، ص٦٤.
(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٥ ـ ٢٧.
(٣) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٧.
(٤) انظر: «من زاوية فلسفية»، زكي نجيب محمود، ص٦٤ ـ ٦٦.

تقدمنا البشري من عقبات وعراقيل»[١].

الثاني: نقده لمصدر اليقين الرياضي عند الوضعية المنطقية، فقد قررت أن الصدق الرياضي نتيجة لتحصيل الحاصل كالمعادلات الرياضية، إلا أن الدكتور «العالم» عارضهم بقوله: «إن القول بأن هذه المعادلة الرياضية لم تقل شيئاً وكأنها تحصيل حاصل فيه إغفال للمعنى الحقيقي التأليفي للعملية الرياضية، حقاً أن «٣+٢» لا تختلف عن «٥» إلا أن عملية الجمع هذه تتضمن جهداً عقلياً، كما تتضمن تاريخاً إنسانياً من العمل والممارسة والتجريب...»[٢].

الثالث: نقده لهدف الوضعية المنطقية وهو حذف العبارات الميتافيزيقية[٣] من محيط المعرفة وذلك من وجهين:

الأول: إثباته تورط «الوضعية المنطقية» في الميتافيزيقا.

والثاني: إلزامهم برفض النظريات والقوانين العامة.

وبصدد ذلك يقول: «وهكذا يتضح لنا أن المدرسة الوضعية المنطقية بحدودها المنهجية قد جعلت من المستحيل التعبير عن القوانين العامة والتصورات العلمية التي لا يمكن أن تشير مباشرة إلى معطيات حسية»[٤].

وقد قام الدكتور زكي بمناقشة بعض نقداته على الوضعية المنطقية، وذلك في مقال له في «مجلة الفكر المعاصر»[٥].

* **يوسف كرم**: فقد عارض منهج المناطقة الوضعيين ودحض المذهب التجريبي الحسي، وذلك في كتابه «العقل والوجود» و«الطبيعة وما

---

(١) «معارك فكرية»، محمود أمين العالم، ص١٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٨.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص٣٤.
(٤) المصدر السابق، ص٣٧.
(٥) انظر: «مجلة الفكر المعاصر»، العدد الخامس عشر، مايو ١٩٦٦م، مقال بعنوان «من معاركنا الفكرية»، للدكتور زكي.

بعد الطبيعة» وقد أثنى الدكتور زكي على منهجه النقدي للوضعية المنطقية، إذ يقول في سياق ذكر معارضي الوضعية المنطقية: «لننتقل إلى فيلسوف عربي دحض المذهب التجريبي الحسي كما يدحض الفلاسفة بعضهم بعضاً بالحجة المنطقية الرصينة.. ذلك الفيلسوف العربي هو يوسف كرم»[١].

ومحور نقد يوسف كرم للوضعية المنطقية ـ باعتبارها فرعاً من فروع المذهب التجريبي الحسي ـ يدور حول الجانب المعرفي لها، من مثل موقف المذهب الحسي من دور العقل وعلاقته بالأشياء المحسوسة، وهذا واضح في كتابه «العقل والوجود»، ومثل موقفه من اليقين والميتافيزيقا، وهذا جلي في كتابه «الطبيعة وما بعد الطبيعة».

وأظهر الأدلة على معارضته المباشرة للوضعية المنطقية، خطابه الذي أرسله للدكتور زكي قبل وفاته، وقد أثبت بعضاً منه الدكتور زكي في كتابه «من زاوية فلسفية» قائلاً: «لقد أرسل يوسف كرم خطاباً قصيراً إلى كاتب هذه السطور بتاريخ ٦ مايو «آيار» ١٩٥٩م؛ أي: قبيل وفاته بأيام «مات فجر الخميس ٢٨ مايو ١٩٥٩م» يقول فيه: «تحية واحتراماً وإعجاباً بكثرة تآليفكم وإن كان ما قرأته لكم يحفر بيننا هوة سحيقة، فإن أول ما يقتضي من رجل العلم خلوص النية والجد في البحث، وهما متوافران، لكن وأنا مواصل قراءة «نحو فلسفة علمية» ومكرر الوعد بالكتابة عنه.. وأستطيع أن أقول منذ الآن: إن الفلسفة التي تفرضونها هي الفلسفة المادية.. وإننا لن نتفق في الرأي وسيبدو لكم هذا الاختلاف حين تطالعون كتاباً لي توشك دار المعارف أن تصدره واسمه «الطبيعة وما بعد الطبيعة» وسيادتكم تثقون طبعاً أني كتبته بإخلاص»[٢].

* **زكريا إبراهيم**: على الرغم من أنه كان يثني على المنهج التحليلي

---

(١) «من زاوية فلسفية»، زكي نجيب محمود، ص٧٠.

(٢) المصدر السابق، ص٧٠.

للوضعية المنطقية إذ يقول: «نحن لا ننكر أن من محاسن هذه النظرة الجديدة إلى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفي أسباب الغموض وتدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم، فضلاً عن أنها تحاول تخليص العقل من أشباه المشاكل»[١].

فعلى الرغم من ثنائه على الوضعية المنطقية فقد كان من أبرز نقادها، ومن معالم نقده لها ما يلي:

أولاً: إنكاره على الوضعية المنطقية حصرها الفلسفة في التحليل الوضعي وفي ذلك يقول: «... ولكننا نرى أن هذه النظرة حين تحصر الفلسفة كلها في نطاق «التحليل الوضعي» و«الأشكال اللغوية» وحدها، فإنها إنما تقضي على خصوبة الفكر البشري، وتنتهي في خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها.. ولسنا نريد أن ندخل في تفاصيل هذا المذهب، وإنما حسبنا أن نقرر أنه يحرم التفكير الفلسفي من كل مضمونه، ويستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة، برنامجاً هزيلاً لا يؤدي إلا إلى إجداب الفكر»[٢].

ثانياً: إنكاره على المناطقة الوضعيين حصرهم للتجربة في حدود نطاق التحليل المنطقي، ومحاولة تطبيق منهجهم التحليلي على ما لا يقبل منهجهم، مثل الدلالات الدينية والخلقية والفنية، وفي ذلك يقول: «ويأبى الوضعيون المناطقة إلا أن يطبقوا منهجهم التحليلي المبسط حتى على التغييرات الدينية والخلقية والفنية، في حين أن هذه كلها دلالات حية تنطوي على شُحْنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية...»[٣].

ثالثاً: نقده لمفهوم الفلسفة العلمية عند المناطقة الوضعيين، ففي

---

(١) «مشكلة الفلسفة»، مشكلات الفلسفة، زكريا إبراهيم، رقم «٤»، مكتبة مصر، ص٥٥.
(٢) المصدر السابق، ص٥٥ ـ ٥٦.
(٣) المصدر السابق، ص١١١.

سياق رده على تساؤل الدكتور زكي القائل: «ماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر، كما كان شأنها في كل عصر؟ ماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق، والدين في عصر الدين؟»[1]، يقول الدكتور زكريا إبراهيم في رده على هذا التساؤل: «وردُّنا على هذا الكاتب أنه ليس من شأن الفلسفة أن تكون خاضعة للعلم والأخلاق أو للدين.. ولكننا عندئذ لا نتكلم باسم «العلم»، بل باسم تلك «النزعة العلمية المتطرفة» Scientisme التي هي بضاعة الحالمين من المأخوذين بسحر التقدم العلمي...»[2].

رابعاً: نقده لبنية الوضعية المنطقية من حيث فصلهم غير المبرر بين المنطق والتجربة، وبذلك فإنهم يجمعون بين وضعين متنافرين في نظرهم وهما التجربة والمنطق، وفي ذلك يقول: «إن الوضعيين المناطقة لا يوحدون تماماً بين المنطق والتجربة، بل هم لا يريدون أن يفسروا الواحد منهما بالالتجاء إلى الآخر، ولكن نزعتهم التجريبية المنطقية لا يمكن أن تكون «تجريبية» و«منطقية» معاً، اللهم إلا إذا افترضت ـ دون أدنى تفسير ـ أن هذين المركبين المختلفين للمعرفة يتعاونان فيما بينهما تعاوناً وثيقاً»[3].

* **يحيى هويدي**: وهو من أبرز نقاد «الوضعية المنطقية» حيث أفرد لنقدها كتاباً وسمه بـ«الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، ورسالة هذا الكتاب تدور حول بيان علاقة المنطق بالفلسفة، ونقد مواقف الفلسفة التحليلية الذرية والوضعية المنطقية من بعض القضايا المنطقية، ومعالم نقده تتمثل فيما يلي:

الأول: نقد الوضعية المنطقية في عزلها المنطق عن الواقع الخارجي

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص«٩».
(٢) «مشكلة الفلسفة»، زكريا إبراهيم، ص٢١٤.
(٣) المصدر السابق، ص١١٢.

عزلاً تاماً، واعتمادهم في ذلك على ما قرره «اسبينوزا» عن الحقائق الرياضية والمنطقية، إذ إن صدقها ـ في نظر اسبينوزا ـ قائم على الفكرة المتطابقة مع ذاتها لا الفكرة المطابقة للواقع، وفي ذلك يقول يحيى هويدي: «إن الفلسفة الذرية الوضعية المنطقية ابتداءً من الفكرة السليمة الصحيحة التي قررها «اسبينوزا» عن الحقائق المنطقية الرياضية، من حيث إنها ليست قائمة في مطابقة الفكر للواقع، بل في تطابق الفكر واتساقه مع نفسه، استنبطوا النتيجة التي ليس لها ما يبررها، والتي تقول بمعاداة المنطق للواقع بالرغم من أن «اسبينوزا» كان قد ذهب إلى عدم معارضة المنطق للواقع، ولو أنه جعله مستقلاً تمام الاستقلال عنه.. متى كان الاستقلال معناه العزلة؟ من فهم الاستقلال بمعنى الخصام وقطع العلاقات؟...»[١]، ثم ناقش ما يسمى عند فلاسفة التحليل المنطقي بـ«الوجود المنطقي» القائم على فكرة العزل التام بين المنطق والواقع الخارجي، بحيث يمكن أن يتعارضا ويتناقضا[٢].

الثاني: مناقشتهم في أسس الصدق الرياضي والمنطقي، ثم أتبع ذلك مناقشتهم في صورية علم المنطق، وقد وصل في نقاشهم إلى قوله: «المناطقة الوضعيون.. صوريون لأنهم يعنون بانسجام الفكر في بناء الحقيقة الموضوعية، وهو أمر وثيق الارتباط عندهم بحرية عالم المنطق، وعالم الرياضيات في وضع ما يشاء من تعريفات ومصادرات...»[٣].

الثالث: نقد بعض النظريات التي أثرت في تشكيل البناء المنطقي للوضعية المنطقية مثل «النظرية الذرية» كما وضعها «فتجنشتين» ونظرية «الأوصاف المحددة» كما وضعها «رسل»، ومما نبه عليه في هذا المقام فهم المناطقة الذريين للعالم إذ يقول: «العالم عند المناطقة الذريين ليس فقط مجموعة من الوقائع، بل هو مجموعة من الوقائع معبراً عنها في قضايا

---

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٣٥ ـ ٣٦.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٧ ـ ٤٥.
(٣) المصدر السابق، ص٥٩.

أو صيغ منطقية، فاهتمامهم إذن بالواقع يختلف عن اهتمام أي شخص بها...»[١].

الرابع: في آخر الكتاب طفق يبين العلاقة بين الوضعية المنطقية والذرية المنطقية مع نقده لممثل الوضعية المنطقية ـ في نظره ـ وهو «كارناب»، وقد انتهى في هذا الفصل إلى نقد دقيق لوصف وضعية «الوضعية المنطقية»، ومن ذلك قوله: «والحق أن وصف هذه الحركة بعد هذا بأنها وضعية أو تجريبية دون أن نوضح للناس أنها وضعية بمعنى خاص جداً، وضعية تلغي الوجود الواقعي لمعطيات الحس والظواهر الطبيعية والكون، سيؤدي دون شك إلى لبس في فهم اتجاه هذه الحركة...»[٢].

* **توفيق الطويل**: وقد كان ناقداً لها في كتابه «أسس الفلسفة»، وفي بعض مقالات أفرادها لمناقشة هذه الفلسفة ويدور نقده على محاور أهمُّها محوران:

الأول: إنكاره على الوضعية المنطقية قصرها الفلسفة على مجرد التحليل المنطقي، ومحاولة هدمها للفلسفة الميتافيزيقية، وفي ذلك يقول: «الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة، إذ إن الفلسفة التقليدية ـ الميتافيزيقية ـ قد استبعدت من مجالات البحث...»[٣].

ويصف الدكتور توفيق الموضوعات التي شغلت بها الوضعية المنطقية بالتفاهة إذ يقول: «ومن يمعن النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية، لا تهزه مناقشاتها التافهة التي لا تحمل من

---

(١) المصدر السابق، ص٧٠.
(٢) المصدر السابق، ص١٥٨.
(٣) «أسس الفلسفة»، توفيق الطويل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م، ص٣٤٩.

الناحية الاجتماعية معنى...»[١].

الثاني: نقده لمبدأ التحقق عند المناطقة الوضعيين وكذلك لموقفهم من علاقة العلم بالفلسفة، وكذلك بيان أصلهم الفلسفي المعرفي وهو قصر المعرفة على الظواهر الحسية، وهذه الجوانب من نقده تضمنها مقال له بعنوان «الوضعية المنطقية في الميزان» وقد ختم المقال بقوله: «وبعد، فإن الوضعية المنطقية ـ في رأينا ـ تدين بنشأتها لطائفة من علماء الطبيعة هم أعضاء جماعة فيينا، لم يتفلسفوا إلا بعد استقرار عقلياتهم على الوضع التجريبي الذي يتعذر معه التسليم بالتفكير الميتافيزيقي، وجاء هذا عقب الحرب العالمية الأولى؛ أي: في وقت كان الناس فيه يضيقون بالتفكير النظري ويفتقدون الثقة في عالم القيم والمثل العليا، ونمت هذه الوضعية بعد الحرب العالمية الثانية، التي زادت الناس انصرافاً عن النظر إلى العمل، والاستخفاف بدنيا المثل العليا، وفي غمرة الأزمات تظهر الحركات التي تتميز بالغلو والإسراف ومجاوزة حد المعقول، وإذا صح هذا كان اتجاه الوضعية المنطقية أزمة طارئة لن يكتب لها الدوام»[٢].

* **عبد الرحمن بدوي**: وإن لم يكن له كلام مفصل في نقد الوضعية المنطقية إلا أن نقده لها كان لاذعاً، فمن مظاهر نقده:

الأول: إنكاره على الوضعية المنطقية قصر مهمة الفلسفة على التحليل إذ يقول: «رد الفلسفة إلى مجرد تحليلات للألفاظ وتعريف لها هو أمر لا يستطيع أن يقر به أحد من الفلاسفة على طول تاريخها ولا يمكن الفيلسوف أن يتنزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص٢١١.

(٢) مقال بعنوان: «الوضعية المنطقية في الميزان»، توفيق الطويل، مجلة المجلة، العدد «٣٠» السنة الثالثة، ذو القعدة، ١٣٧٨م.

(٣) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص١٩.

ويؤكد على أن فلاسفة أكسفورد ـ وهم المستند المنطقي للمناطقة الوضعيين ـ لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية إذ يقول: «ماذا أقول! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم: «مور» و«رسل» و«فتجنشتين»»[1]، بل يرى أن إنكار الوضعية المنطقية لمهمة الفلسفة الأصيلة أوقعهم ـ على حد تعبيره ـ في «مبالغات فجة»»[2].

الثاني: إنكاره على المناطقة الوضعيين استبعادهم كل ما وراء الطبيعة عن المجال المعرفي، وفي ذلك يقول: «ومهما حدث من تغيرات في الفكر المعاصر، فإن فكرة الله تبقى موضوعاً ضرورياً للبحث، وبدونها لا يمكن تكوين نظرة شاملة عن الكل، وما أمل فيه الوضعيون من إمكان استبعاد كل نظرة فوق طبيعية عن مجال الفكر العملي، ـ وإن كان هذا الأمل لا يزال يراود أنصار مدرسة فيينا بنزعتها الفيزيائية ـ فإن هذا الأمل يرجع إلى لا ـ فلسفة وليس إلى الفلسفة بمعنى الكلمة، إن استبعاد البحث في الله سيفضي إلى القضاء على الميتافيزيقا نفسها وهو أمر لا يستسيغه معظم المفكرين اليوم»[3].

* **فؤاد زكريا**: على الرغم من اهتمام فؤاد زكريا بالوضعية المنطقية، إذ ترجم كتاب نشأة الفلسفة العلمية لأحد رواد الوضعية المنطقية في الغرب ـ إلا أنه يتبرأ من مناصرة الوضعية المنطقية قائلاً: «... لم أكن في وقت من الأوقات من أنصار هذا المذهب...»[4]، وبناء على موقفه المستقل من الوضعية المنطقية وجه إليها نقدات منهجية أهمها أمران:

الأول: أن استرشاد الوضعية المنطقية على الدوام بنتائج العلم يؤدي إلى وقوف الفلسفة موقف الانتظار أمام العلم، بل يمكن ـ على حد قوله ـ أن «يؤدي إلى القضاء على الفلسفة، على الرغم من أن الغرض منه هو إرساؤها على

---

(١) المصدر السابق، ص٢٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص٢٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص٢١١ ـ ٢١٢.
(٤) مقدمة ترجمة كتاب «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، فؤاد زكريا، ص٧.

دعائم أمتن من تلك التي ارتكزت عليها المذاهب التأملية التقليدية...»[١].

الثاني: إنكاره على الوضعية المنطقية استسهالها وتسرعها في إخراج الميتافيزيقا من نطاق عالم المعنى، ففي سياق كلامه عن الميتافيزيقا يقول: «إنه من العسير على الإنسان أن يرى ميداناً كاملاً ـ هو في الوقت ذاته واحد من أقدم ميادين الفكر البشري ـ يستبعد بهذه السرعة وهذه السهولة، من مجال ما له معنى من نواتج الذهن الإنساني»[٢].

ومع نقد فؤاد زكريا للوضعية المنطقية فإنه لم يمنعه من الثناء على الوضعية المنطقية ورائدها في العالم العربي فقد اعترف بأن الدكتور زكي علمنا ـ كما يراه فؤاد زكريا ـ «كيف نتخلص من خرافات عديدة فعلاً؛ أي: أنه أيقظنا من سباتنا الدوغماطيقي أو التوكيدي أو القطعي على حد تعبيره»[٣]، ومع إقراره ـ على حد قوله ـ بأن الوضعية المنطقية «تأتينا بسلاح مفيد جداً في استبعاد الخرافات»[٤]، إلا أنه يخالفها في استعجالها باستعمال هذا السلاح لأن الظروف ليست مناسبة لاستخدامه[٥].

* **محمد ثابت الفندي**: فهو يصنف «الوضعية المنطقية» في تيار اللافلسفة المعاصرة، إذ يقول: «إن تيار اللافلسفة أو رفض الميتافيزيقا بلغ أوجه، وأيضاً اضمحلاله في آن واحد عند متفلسفين في النمسا وإنجلترا في الربع الثاني من هذا القرن...»[٦] وهو يعيب عليها تعلقها بالعلم ـ زوراً

---

(١) المصدر السابق، ص١١.

(٢) «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، أحمد ماضي، ضمن أبحاث «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، ص١٩٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٣.

(٥) المصدر السابق، ص١٩٣.

(٦) «مع الفيلسوف»، محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٢٥٩.

وبهتاناً ـ من أجل محاربة الميتافيزيقا، فيقول: «وهكذا اضمحل تصور الفلسفة عند هؤلاء التحليليين إلى حد أنها أصبحت طفيلية على العلم ولا سبب لوجودها إلا قيام العلم، والعلم نفسه في غنى عن توضيحاتها، وكل ذلك من أجل استبعاد الميتافيزيقا الأنتولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه.. وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضاً لغوياً في العقل يجب الشفاء منه بالمنطق! ولكن الله شفى منهم الفلسفة»[١]، ويؤكد الفندي إخفاق مشروع الوضعية المنطقية لإقامة فلسفة غير ميتافيزيقية، وإحلالها محل الميتافيزيقيا، فهو يرى أنه «لم تقم مثل هذه الفلسفة أبداً، بينما على النقيض انتعشت الميتافيزيقا في عصر هذه المدرسة الوضعية المريضة الحقودة...»[٢].

* **إبراهيم فتحي**: والذي كان ذا نقد لاذع للوضعية المنطقية متمثلة في الدكتور زكي نجيب محمود، فعلى الرغم من ثنائه على زكي نجيب محمود، إذ يرى أنه «يقدم بشخصه نموذجاً رفيعاً نادراً للمفكر الحر، فما استعدى سلطاناً على خصم وما تعلق بأذيال ذوي الجاه، وما حاول أبداً أن يفرض رأيه على تلاميذه أو يجندهم لمذهبه، وما لجأ في جدال إلى غير قوة الحجة...»[٣].

ومع ذلك لم يمنعه هذا الثناء على رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي من نقده لعدة جوانب من فلسفة الوضعية المنطقية، فقد انتهى في نقده لها إلى وصفها بأنها فلسفة من فلسفات التعمية وفي ذلك يقول: «الوضعية المنطقية تصطدم مبادؤها بالممارسة الفعلية للعالم وتضع أمامه الحدود والقيود، ولا تصلح أن تكون في عصرنا سلاحاً من أسلحة التنوير،

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧٢.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧٢.
(٣) مقدمة «نقد العقل الوضعي»، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، عاطف أحمد، بقلم: إبراهيم فتحي، ص١٧ ـ ١٨.

بل هي أقرب إلى أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية»[١]، ومن مظاهر تعميتها ـ في نظر إبراهيم فتحي ـ نفيها للمعاني الكلية وإنكارها للماهية ولذلك يقول: «وتصل التعمية بالوضعية المنطقية أحياناً إلى أقصى درجات السخف، حين تتساءل: هل هناك في الواقع شيء اسمه الأمة أو الشعب أو الطبقة الاجتماعية؟ إن بعض دعاتها ينكرون ذلك، وينزلق الدكتور زكي إلى تلك التعمية حينما ينصب نفسه محامياً عنها»[٢].

* **عاطف أحمد**: وقد أفرد لنقد الوضعية المنطقية ممثلة في فكر زكي نجيب محمود كتاباً بعنوان «نقد العقل الوضعي دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود»، نقد في عدة جوانب فلسفية في فكر زكي نجيب محمود، من ذلك نقده لنظريته الحسية في المعرفة، ونقده لنظريته اللغوية في الفلسفة، فمن تعليقه على النظرية الحسية التي تنبتها الوضعية المنطقية قوله: «قد طرحت النظرية الحسية للمعرفة تناقضات معقدة منها التناقض الخاص بكيفية إمكان اتصال المعارف بين الناس إذا كانت الخبرات الحسية التي هي المصدر الوحيد لتلك المعارف هي أولاً خبرات ذاتية يستحيل ترجمتها إلى خبرات موضوعية قابلة للتواصل.. ولعل هذا التناقض بالذات هو ما دفع العقل الوضعي إلى صياغة الهيكل والمضمون...»[٣]، وقد علق على نظريته اللغوية التي شكلت الفكر المنطقي للوضعية المنطقية بقوله: «نظرية المعنى لدى الوضعيين المنطقيين تعاني من قصور حاد، فالمعاني اللغوية ليست قاصرة على الجمل الوصفية والتحليلية بل هي شاملة لكافة تنوعات الوظائف التي نشأت للغة وتطورت تلبية لها»[٤]، ويمضي ناقداً للوضعية المنطقية قائلاً: «التحليل المنطقي على الطريقة الوضعية لا

---

(١) المصدر السابق، ص٤٠.
(٢) المصدر السابق، ص٢١.
(٣) المصدر السابق، ص٧٤.
(٤) المصدر السابق، ص٩٣.

يضيف جديداً، لا إلى المعرفة ولا إلى الفهم العادي، وهو بالإضافة إلى ذلك لا يخرج في النهاية عن كونه صياغة حديثه لنفس القاعدة التجريبية القديمة القائلة بألا وجود إلا للمحسوسات الجزئية المفردة المتعينة»[١].

* **محمود علي أبو ريان**: وهو من جملة المعارضين للوضعية المنطقية، غير أنه لم يكن له نقد مفصل لجوانب فلسفتها، وقد عاب على الوضعيين المناطقة تبعيتهم للعلم إذ يقول: «الحق أن استسلام الوضعيين لسلطان العلم وقبولهم لأن يكونوا ذيلاً للتقدم العلمي، إنما يخلع عنهم صفة الفلاسفة، وفضلاً عن هذا فهم لن يفيدوا العلم بشيء رغم شدة تقربهم إليه، ذلك أن الفلسفة الحقة والتي يستفيد منها العلم، هي التي تسبق التقدم العلمي فتقدم له الفروض المثمرة وترسم له طريق البحث. . .»[٢] ويؤكد أبو ريان ـ في سياق نقده للوضعية المنطقية ـ أن التحليل المنطقي استهوى الوضعيين المناطقة «فأغرقوا فيه حتى عصفوا بحقيقة الموجودات وتوهموا أن اللفظ وحده يمكن أن يجعل سمة الوجود الواقعي. . .»[٣]، ويخالف أبو ريان المنهج الوضعي المنطقي القائم على جعل اللغة أصلاً للفكر، إذ يقول: «يجب أن نبدأ بالفكر نزولاً إلى اللغة وليس العكس كما يفعلون، فنصحح اللغة اعتماداً على الفكر، ونضع ألفاظاً جديدة لما يتضمنه الفكر من معاني وتصورات»[٤].

* **محمد باقر الصدر**: وقد خالف الوضعية المنطقية مخالفة جذرية في الأصول المعرفية، إذ كان من أبرز الفلاسفة العقليين الإلهيين في العالم العربي، وقد تعرض لمناقشة الوضعية المنطقية ونقدها لا سيما في جانبها

---

(١) المصدر السابق، ص٩٣ ـ ٩٤.
(٢) «الفلسفة، أصولها ومبادئها»، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص١٩٩.
(٣) المصدر السابق، ص١٩٩.
(٤) المصدر السابق، ص١٩٨.

المعرفي، لكن نقده لم يكن مفصلاً، بل اكتفى بما ذكره في كتابيه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء»، فمن ذلك تفسيره هجوم الوضعية المنطقية على الفلسفة بكونها فرعاً من فروع الاتجاه التجريبي المناقض للاتجاه العقلي في الفلسفة، «ولذلك شنت هجوماً عنيفاً على الفلسفة بالتهم ومواضيعها الميتافيزيقية»[١]، وقد أخذ «الصدر» في مناقشه القضايا المرتبطة بالوضعية المنطقية، مثل: موقفها من القضايا الفلسفية الميتافيزيقية، ومبدأ التحقق، ومدلول المعنى في فلسفتهم اللغوية[٢]، والصدق الرياضي[٣] وربطهم للقضية المنطقية بالخبرة الحسية[٤]، ولذلك يقول: «لم يكتف المذهب التجريبي بالقول بأن التجربة والخبرة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة بل مهد لنشُوء اتجاه يقول بأن الخبرة الحسية هي الأساس في تكوين معنى القضية التي لا تخضع للخبرة الحسية ليست فقط قضية غير ممكنة الإثبات، بل هي ليست قضية من الناحية المنطقية إطلاقاً، إذ لا معنى لها، فلا يمكن أن توصف بصدق أو كذب وقد أخذ المنطق الوضعي بهذا الرأي وبنى عليه استنتاجاته المنطقية»[٥]. وأما أهم أوجه النقد التي وجهها للوضعية المنطقية عامة ولزكي نجيب محمود خاصة فهو الموقف من الدليل الاستقرائي، وذلك في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»، لكن نقده هذه المرة لم يكن نابعاً من المذهب العقلي المحض؛ لأنه كان له رأي ـ في الدليل الاستقرائي ـ تفرد به وخالف به المذهب العقلي.

ومع ذلك فإن الصدر لا يخفي إعجابه واستفادته من فكر الدكتور

---

(١) «فلسفتنا»، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية عشر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ص٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٩٧ ـ ١٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص٤٩٢ ـ ٤٩٥.

(٤) انظر: «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٤٨٦.

(٥) المصدر السابق، ص٤٩٢.

زكي لا سيما ما يتعلق بنظرية الاحتمال، إذ يقول في بعض رسائله: «أنا أعتز بما جاء فيه ـ كتاب المنطق الوضعي ـ عن الاحتمال، ولا أزال أرجع إليه وأستفيد منه»(١).

* **أحمد ماضي**: وهو من أبرز المتخصصين في دراسة نقد الوضعية المنطقية، إذ كانت رسالته الأكاديمية «الماجستير» بعنوان: «الوضعية المحدثة وفلسفة زكي نجيب محمود» وقد ضمن رسالته الأكاديمية «الدكتوراه» فصلاً بعنوان «الوضعية المحدثة وزكي نجيب محمود»، وكلتا الرسالتين باللغة الروسية، ولم تترجم بعد إلى العربية، إضافة إلى بعض مقالاته في بعض المجلات، وله بحث مفيد بعنوان: «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر» ضمن أبحاث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، وله نقدات على منهج وفلسفة الوضعية المنطقية ورائدها زكي نجيب محمود لعل أهم ما تعرض له ما يلي:

أولاً: التأكيد على أن الوضعية المنطقية نوع من المثالية الذاتية، إذ يقول: «والحق أن معظم الوضعيين المحدثين يتبنى الموقف الذي يرى أن السؤال عن وجود أو عدم وجود العالم الخارجي سؤال مجرد عن المعنى العلمي، بناء على ما تقدم أرى ـ وهذا ليس رأياً فريداً من نوعه ـ أن الوضعية المحدثة فلسفة مثالية ذاتية»(٢).

ثانياً: التأكيد على أن الوضعية المنطقية ليست فلسفة حيادية، فقد اصطبغ تحليلهم المنطقي بصبغة فلسفية معينة «وهكذا نجد أن تحليلهم

---

(١) «الاستقراء والمنطق الذاتي، دراسة تحليلية شاملة لآراء المفكر الكبير»، محمد باقر الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص٤٢.

(٢) «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، أحمد ماضي، ص١٩٨.

المنطقي ليس بريئاً، بل هدفه الصريح اجتثاث الميتافيزيقيا...»[1].

ثالثاً: نقد الفهم الوضعي المنطقي للفلسفة، إذ يرى أن «فهم الفلسفة كتحليل منطقي يؤدي إلى تشابك القضايا الفلسفية والمنطقية، على أن أهم ما يترتب على قصر الفلسفة على التحليل المنطقي، هو السعي الوضعي إلى القضاء على الفلسفة كنظرة شمولية إلى العالم وكأداة في تحويله، قد وصل إلى نهايته المنطقية»[2].

رابعاً: التأكيد على عجز التحليل المنطقي أن يحل القضايا الفلسفية كلها، لسبب يخالف منهجية الوضعية المنطقية وهو أنه «لا يمكن إحالتها إلى تحليل اللغة؛ لأنها تتجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه، فالقضية الفلسفية ينبغي أن يكون لها معنى واضح نابع من معطيات العلم عن الطبيعة والمجتمع والإنسان وإلا فإنها تتجرد من أي معنى»[3].

خامساً: يلخص أثر الوضعية المنطقية السلبي في قوله: «ظني أن هذه المدرسة الفلسفية لو سادت في بلادنا وقدر لها الغلبة لرجعنا القهقري، وذلك أنها تبعد اهتمام الناس عن طرح القضايا والمشكلات التي تواجههم وأعتقد أن تأخرنا الفكري، ومن ثم تخلفنا في ميادين الحياة الأخرى من صناعية وزراعية وعلمية... إلخ لا محيد عنه لو تبنى الناس هذا الطراز من التفكير الفلسفي البعيد عن الفلسفة والحياة الإنسانية والواقع الموضوعي»[4].

* **سليمان دنيا**: وقد كان خلافه مع الوضعية المنطقية خلافاً في أصول المعرفة، وعلى ضوء هذا الخلاف نقدها، وأول هذا النقد تقريره

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٠.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠٢.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠٢.
(٤) مقال بعنوان «حوار فلسفي مع الدكتور زكي نجيب محمود»، أحمد ماضي، مجلة الآداب، العدد الرابع، السنة السابعة عشر، ص٤٢.

عجز الوضعية المنطقية عن حل المشكلات الفلسفية الميتافيزيقية التي تستثير اهتمام العقول البشرية وفي ذلك يقول: «الواقع الذي لا حيلة في دفعه أن الفلسفة الوضعية ليس في وسعها أن تدعي أن العلوم التجريبية تقوى على مجابهة هذه المشكلات وليس في وسعها ـ إذا طرحت العناد ـ أن تنكر أن حل هذه المشكلات يلقي ضوءاً على كثير من جوانب الحقيقة التي يهم البشرية كشفها، ولكن واقع أمر هذه الفلسفة أنها دخلت حجرة مغلقة النوافذ وحبست نفسها فيها وأبت أن تعترف بشيء لا يكون داخل هذه الحجرة»[١].

وهذا العجز ـ في الواقع ـ نابع من أصلهم المعرفي الحسي، ولذلك ناقشهم «دنيا» في هذا الأصل المعرفي، إذ يقول: «الوضعيون إذن حين يقولون: لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر يجاوزون حدود اختصاصهم، فهم: إما مستنبطون، وهو استنباط مجازفة، تنقصه الأسس التي يقوم عليها الاستباط الصحيح، وإما متحاملون على الفلسفة الميتافيزيقية، يرون فيها ما لا يلائم مزاجهم، فيهاجمونها ويطاردونها دون أن تكون بأيديهم حجة مقبولة يشهرونها في وجهها»[٢]، ونتيجة لأصولها الحسية أنكرت الميتافيزيقا ومنها مبدأ السببية وهو «واحد من المبادئ التي تعرضت لعسف الوضعية وجبروتها؛ لأن السببية شيء لا يقع في مجال الخبرة الحسية، وهم لا يؤمنون إلا بما يقع في هذا المجال، لذلك تتعرض نظرية السببية لما تعرضت له أخواتها من الجحود والنكران على أيدي المذهب الوضعي»[٣]، لكن الوضعية المنطقية بإلغائها مبدأ السببية ـ في نظر دنيا ـ قضت على العلم وقوانينه لأن العلم قائم على هذا المبدأ وفي سياق

(١) «التفكير الفلسفي الإسلامي»، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، ص٣٢ ـ ٣٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص١٤٦.

هذا النقد يقول: «هكذا تقف الفلسفة الوضعية حجر عثرة في طريق التقدم الفكري من ناحيته الفلسفية والعلمية، ولذلك فهي نزعة مقضي عليها بالفشل رغم ما تزعم من مؤاخاة للعلم ومؤازرة له»[١].

* **محمد عابد الجابري**: وكان ناقداً للوضعية الجديدة بمختلف اتجاهاتها وفروعها، إلا أنه يلاحظ على نقده أمران: الأول: أن نقده لم يكن مفصلاً، والثاني: أن نقده يتمحور حول الجانب العلمي الإيبستيمولوجي للوضعية المنطقية المتعلق بفلسفة العلوم، فبعد شرح «الجابري» للاتجاه العلمي للوضعية المنطقية يطرح السؤال التالي: «هل يعبر موقفها هذا عن رأي العلم الذي تتمسك بأذياله وتدعي الانتماء إليه؟»[٢]، وفي محاولة الإجابة عن هذا السؤال يسجل ملاحظاته على الاتجاه العلمي للوضعية المنطقية أبرزها أمران:

الأول: أن الوضعية المنطقية تجعل هدفها العلمي رفض الميتافيزيقيا والحق ـ في نظره ـ أن «رفض الميتافيزيقا أو قبولها موقف فلسفي وليس موقفاً علمياً باعتبار أن العلم لا يبدي رأيه في المسائل التي يعتبرها خارج نطاقه»[٣].

والثاني: أن الوضعية المنطقية تحارب العلم بدعوى رفضها للميتافيزيقا، وفي ذلك يقول: «إن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من إبداعات الخيال والعقل»[٤].

* **ماهر عبد القادر محمد**: وهو من أبرز نقاد الوضعية المنطقية في

(١) المصدر السابق، ص١٤٨.
(٢) «مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة»، وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، ص٣٠.
(٣) المصدر السابق، ص٣٠.
(٤) المصدر السابق، ص٣٠.

جانبها الإيبستيمولوجي، وقد نقد وضعية الدكتور زكي نقداً مجملاً، إذ يقول: «قدم زكي نجيب محمود الفلسفة الوضعية، وهي عنده الفلسفة العلمية، وتمسك ببقايا موقف فلسفي متداع لفظته أوروبا ووأدته قبل انقضاء ثلاثة عقود عليه، حتى مروجوه انفضوا عنه وعدلوا من مواقفهم تحت تأثير الهجمات المتلاحقة من قبل الفلاسفة والعلماء معاً في أوروبا...»[١]، ويمضي ماهر عبد القادر في نقاش الوضعية المنطقية في مفهوم «الفلسفة العلمية» ويصل إلى القول بأن: «أنصار الوضعية المنطقية فهموا أن مهمة فيلسوف العلم تقتصر على مجرد التحليل، الذي ينظر إليه على أنه مجرد إيضاح.. فالوقوف عند مستوى الإيضاح لن يسهم في تشكيل الفكر العلمي، أو إبراز المشكلات المتضمنة في نظريات العلماء، كما أنه لن يفسح الطريق لإعمال دور النقد الذي يعد من الوظائف الأساسية لفيلسوف العلم...»[٢]، ويجمل نقده الإيبستيمولوجي قائلاً: «قضايا الوضعية المنطقية متهافتة أصلاً، وقد تبرأ منها أقطابها في الغرب والدعاة لها، وعرفوا جادة الصواب، وفهموا أن الوضعية تفتقد إلى معيار دقيق للتمييز بين العلم واللاعلم، وفهموا أيضاً أن ما يزعمون من قضايا إنما يندرج تحت صنف القضايا التي أطلق عليها الوضعيون الأوائل أنفسهم مصطلح «اللغو» أو «بلا معنى»، وليتهم قرأوا آخر ما كتبه فتجنشتين في رسالة حين ذهب إلى القول: «إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى»...»[٣].

* **محمود عثمان**: أفرد لوصف فلسفة الوضعية المنطقية ونقدها الفصل السابع من كتابه «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه»، فبعد شرحه لأبعاد وجذور الوضعية المنطقية ناقشها ـ لا سيما من خلال فكر

---

(١) «فلسفة العلوم، رؤية عربية، المدخل النظري»، ماهر عبد القادر محمد، ص١٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٨٧ ـ ١٨٨.
(٣) المصدر السابق، ص٦٣.

الدكتور زكي ـ في عدة قضايا، منها موقفها من الميتافيزيقا وموقفها من المنهج الاستنباطي ومشكلة الاستقراء، ثم نقد مبدأها المعرفي الحسي وعرَّج على بيان أثرها في العالم الإسلامي، وقد تمحور نقد الدكتور عتمان حول الجانب المعرفي للوضعية المنطقية، فقد رأى أن الوضعية المنطقية «محاولة فلسفية معاصرة تمثل الفكر المادي بصراحة وبوضوح تامين»[(١)]، إلا أن وصفها بالمادية لم يمنعها ـ في نظر محمود عتمان ـ من الوقوع في أنواع الميتافيزيقا، إذ يقول: «هكذا خالفت الوضعية المنطقية طبيعة العقول البشرية، وأنكرت موضوع الميتافيزيقا على الإطلاق ولكنها لم تستطع أن تطبق هذا المبدأ على طول الخط، بل نسيت نفسها وتورطت وأعطت أحكاماً ميتافيزيقية خالصة»[(٢)]، ويضرب على ذلك أمثلة أهمها موقف الوضعية المنطقية من الإدراك الحسي، وفي سياق نقده للوضعية المنطقية يوافق الدكتور سليمان دنيا في وصفه لها بالسفسطة، إذ يقول: «الوضعية المنطقية تشبه السوفسطائية ويمكن أن يقال: إنها سوفسطائية القرن العشرين، ووجه الشبه هو ضرب الوضعية المنطقية الآراء الفلسفية بعضها ببعض والخروج بنتيجة هي أن ما وراء الطبيعة ليس له وجود»[(٣)].

* **سالم يفوت**: وقد كان من أبرز من نقد أسس الفلسفة العلمية للوضعية المنطقية، وبين دور الأيديولوجيا في فهم المناطقة الوضعيين للفلسفة العلمية، مع بيان الجوانب المثالية التي وقعت فيها الوضعية المنطقية، ومن مظاهر نقده قوله: «تترتب عن الموقف الوضعي من العلم، نتائج إيبستيمولوجة وفلسفية غريبة عن روح الفكر العلمي الحديث نظراً لمثاليتها ولا عقلانيتها، أهمُّها اتجاهها نحو المثالية الظاهرية؛ أي: المثالية

---

(١) «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه»، محمود عتمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص٩.
(٢) المصدر السابق، ص٤٤٧ ـ ٤٤٨.
(٣) المصدر السابق، ص٤٤٦.

البركلية التي تعتبر الوجود إدراكاً. . .»[١]، ويمضي في بيانه مثالية الوضعية المنطقية قائلاً: «. . . ورد في بيان «مدرسة فيينا» أن مصدر كل معرفة تجريبي يقوم على المعطى المباشر، وهي عبارة يتفق حولها كل الوضعيين إلا أن تأويلها يثير خلافات، فعبارة «المعطى المباشر» يؤدي إلى التيار النفساني الذي ترفضه «مدرسة فينا» رفضاً مبدئياً، على أنها مجموع الانطباعات التي تعيشها الذات فهي معطى فردي، أما التيار الفيزياوي فيؤولها تأويلاً مخالفاً، إنها في نظره الوقائع الفيزيائية الأولية مثلما تتجلى لنا قبل أن نشكلها نظرياً؛ أي: ما يقابل من الطبيعة قضايانا، والغرض الإيبستيمولوجي، الذي تسعى إليه الفيزياوية من هذا التحديد المغاير للأول، هو اختفاء لون من الدلالة الموضوعية على المعطى المباشر، وذلك بإحالته إلى الوقائع الخارجية، غير أن هذا التحديد لا يفلتها مع ذلك من الوقوع كرهاً في الذاتوية. . لهذا لن تستطيع الوضعية أن تدعي بأنها فلسفة العلم، إلا في الوقت الذي تتخلى فيه عن نزعتها الظاهراتية، لكن هل يمكنها أن تفعل ذلك دون أن تضحي بمبادئها الوضعية فقد حكم عليها إذن بأن تبقى تياراً مثالياً، يستنكر الفلسفة، لكنه يمارسها ممارسة عضوية لا واعية»[٢].

* **ناصيف نصار**: ينطلق «نصار» في معارضته للوضعية المنطقية من مشروعه الفلسفي الذي يسعى من خلاله إلى تكوين فلسفة عربية مستقلة عن غيرها، ولذلك يحاول تعريب «التحليل المنطقي» لخدمة الثقافة العربية المعاصرة، فيطالب بإيجاد فلسفة تحليلية دينية وأخلاقية، ويعارض المناطقة الوضعيين في حصرهم مهمة الفلسفة في تحليل قضايا العلم فقط، ولذلك يقول ـ مبرراً قيام فلسفة تحليلية دينية وخلقية ـ: «سيادة الدين والأخلاق

(١) «فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع»، سالم يفوت، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص١٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص١٦٦.

المبنية على النظرة الدينية لا تزال في روحية العالم العربي المعاصر، أقوى من سيادة العلم، لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم أن يطبق مبادئ فلسفته على الحياة الدينية والحياة الخلقية، إلى أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق، على الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره»[١].

ويرى «نصار» أن فهم المناطقة الوضعيين لدور الفيلسوف فهم قاصر، بل إن دور الفيلسوف ـ في نظر نصار ـ يتجاوز «التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة العملية إلى البحث العقلي في القيم والتنسيق فيما بينها، وتبيين ضرورة الالتزام بفئة من القيم قبل غيرها أو دون غيرها، وفي هذا الاتجاه لا بد من الربط بين النظرية في القيم والنظرية في الوجود الإنساني»[٢].

* **صلاح قنصوة**: وهو من أبرز المعارضين لها في جانبها الإيبستيمولوجي، والمخالفين لها في تعريف الفلسفة، إذ يعرفها بأنها «نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الإنساني فكراً أو سلوكاً»[٣]، وبناء على هذا التعريف للفلسفة فإن القضايا الفلسفية ـ في نظره ـ «قد تصدر عن التأمل أو التحليل أو الحدث، أو الاستدلال، وتتأسس على التجربة والشمول»[٤]، ولذلك لمز الوضعية المنطقية قائلاً: «الفلسفة العلمية التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره، إنما تعني في التحليل الأخير رفضاً لأن يكون للإنسان المفكر موقفه الشامل من

---

(١) «طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع»، ناصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥م، ص٣٣.
(٢) المصدر السابق، ص٣٦.
(٣) «فلسفة العلم»، صلاح قنصوة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، ص٧.
(٤) المصدر السابق، ص١٠.

العلم والحياة والمجتمع، وكأنها تضمر الدعوة إلى تجميد الأمر الواقع»[1]، ويصرح بنقده لها قائلاً: «الفلسفات «العلمية» التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغتها من تطوره، مثل الفلسفات الوضعية والتحليلية، إنما تعني في نهاية الأمر أن يكف المفكر عن اختيار موقف شامل من العالم والحياة والمجتمع، وكأنها تضمر الدعوة إلى تجميد الأمر الواقع، وإغراق المفكر في تفاصيل الحياة المبعثرة التي تترك للمتخصصين، كل في مجاله، دون أن يزاول قدرته على التجريد والشمول، التي تتيح له مزاولة النقد الفلسفي»[2].

* **أحمد فؤاد الأهواني**: وقد انتقد الوضعية المنطقية من وجهتها المنطقية وذلك من وجهين:

الأول: اعترافه بأهمية المنطق الأرسطي، خلافاً للمناطقة الوضعيين الذين حاربوه ونبذوه، وفي ذلك يقول: «ما زلت أعتقد أن منطق أرسطو له قيمته ونفعه، لا لأننا لم نبلغ بعد المرتبة العلمية التي بلغها الغربيون، بل لأن طبيعة المعاملة الجارية بين الناس في حياتهم اليومية تقتضي الاعتماد على المنطق القديم، هذا مع العلم أن أوروبا أخذت تميل عن هذه النزعة الجديدة وظهر معارضون كثيرون يطعنون في المنطق الوضعي»[3].

الثاني: نقده للوضعية المنطقية في حكمها على القضايا الخلقية باللغو الذي لا معنى له، زاعمين بأنها أقوال تعبر عن الشعور الذاتي، ولا تصور شيئاً في عالم الواقع الموضوعي، الذي يشترك في ملاحظته أكثر من فرد،

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣.

(٢) بحث بعنوان: «دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي»، صلاح قنصوة، ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، «الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص٤٠.

(٣) «ميزان الحق»، أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، ١/ ٧٠.

وبناءً على جعل الوضعية المنطقية الإدراك الحسي ذاتياً ألزمهم «الأهواني» بالمساواة بين الإدراك الحسي الذي هو أساس العلم عندهم وبين الإدراك الخلقي، وفي ذلك يقول: «إذا كان المناطقة الوضعيون قد اعترفوا بأن المرجع في العلم هو الإدراك الحسي المباشر، فلماذا يقبلون حكماً حسياً على واقعه ويدخلونها في جملة ظواهر العلوم، ولا يقبلون واقعة أخرى، كالحكم على لوحة بأنها جميلة ويزعمون أن هذه القضية لا تقبل الصدق أو الكذب، لماذا يقبلون من قولي: إن اللون في اللوحة أحمر، وهذا شعوري، ولا يقبلون قولي: إنها جميلة وهذا أيضاً شعوري؟ أليس الشعور الشخصي هو أساس العلم كما اشترطوا؟! ثم يجمع الناس على الشعور بالجمال من هذه اللوحة، والإجماع في الإحساس من مبادئ علم الجمال...»[١].

وهذه المعارضة وذلك النقد لم يمنع الأهواني من الثناء على رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي الدكتور زكي، إذ يقول عنه: «... إنا لنحمد للمؤلف تبشيره بهذا الاتجاه الحديث ونقله إلى العربية، حتى يطلع القراء على مختلف التيارات الفلسفية في الغرب»[٢].

* **محمد أبو ريده**: وله انتقادات مجملة حادة للوضعية المنطقية في بعض مواقفها لا سيما في موقفها من الفلسفة، فهو يجزم بأن «موقف الفلسفة الوضعية المنطقية فاسد إلى حد السخف»[٣]، ويعلل أبو ريده حكمه هذا بأنها تضيق المعرفة إلى أقصى حد وتسد الطريق على المعرفة، ولا تؤدي إلا إلى معرفة ناقصة، وينتهي في نقده إلى أن الوضعية المنطقية بحث عقيم «مضر بالعلم والفلسفة على السواء...»[٤]، ثم يمضي في بيان عقم

---

(١) المصدر السابق، ١/ ٧٢.
(٢) المصدر السابق، ١/ ٧٠.
(٣) «مبادئ الفلسفة والأخلاق»، محمد عبد الهادي أبو ريده، الكويت، وزارة التربية، ١٩٦٩م، ص١٧٧ ـ ١٧٨.
(٤) المصدر السابق، ص١٧٨.

الوضعية المنطقية، وذلك بمحاولة إثبات أن الباحث مهما حاول أن يجد ثمرة للوضعية المنطقية، فإنه لا يظفر بطائل، ثم يصل إلى بيان هدف هذه الفلسفة المحدثة، وهو محاولتها لهدم الفلسفة المثالية، وهدم الميتافيزيقا بقصد غير صريح وهو «محاربة الإيمان بوجود الله، وبكل ما يتجاوز عالم الحس»[١]، ومع نقده الشديد لها فإنه لا ينكر أهمية التحليل المنطقي، ويدلل على ذلك بقوله: «نقد الألفاظ المستعملة في العلوم والفلسفة، بقصد توضيح مفهومها وإزالة اللبس والغموض، واستبعاد ما ليس له دلالة محددة أمام الحس وأمام العقل منهج سليم»[٢].

* **محمود رجب**: فقد ناقش المناطقة الوضعيين في موقفهم من الميتافيزيقا وعلاقتها بالعلم، وركز نقده على الأفكار التي سطرها «كارناب» ـ أحد منظري الوضعية المنطقية ـ في كتابه «استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي»، واعتمد في نقده على ما سطره «كارل بوبر» في كتابه «منطق الكشف العلمي»، وبعد أن استعرض مجمل أفكار «كارناب» حول الميتافيزيقا وأورد نقد «بوبر» لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا قال مؤيداً «بوبر»: «هذا إذن دفاع عن الميتافيزيقا من وجهة نظر علمية خالصة، فثمَّةَ تكامل لا بد منه بين الميتافيزيقا والعلم.. بين التأمل والتجريب، وهو دفاع يتميز ـ في الحقيقة ـ بالواقعية والنزاهة، فهو لا يتعصب للعلم ضد الميتافيزيقا فينادي باستبعادها، كما رأينا عند «بيكون» والمناطقة الوضعيين..»[٣].

(١) المصدر السابق، ص١٧٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٧٨.
(٣) «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

الفصل الثاني

الجذور الفلسفية للوضعية المنطقية

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: الفلسفة التجريبية.
- المبحث الثاني: الفلسفة التحليلية المنطقية.

تمهيد

«الوضعية المنطقية» وصف مركب لهذه الفلسفة المعاصرة، يوحي هذا الوصف ـ كما قررته سابقاً ـ بجذورها الفلسفية، إذ يشير الوصف الأول «وضعية» إلى جذورها الفلسفية المعرفية، ويمثلها الاتجاه الحسي في المعرفة، والذي يتبنى قصر المعرفة على الظواهر الحسية، وأظهر من يمثل هذا الاتجاه الحسي المعرفي فيلسوفان وهما «جون لوك» باعتباره المؤسس الحقيقي للفلسفة التجريبية الحسية، و«ديفيد هيوم» باعتباره المنظر والناقد الأول للفلسفة التجريبية الحسية.

ويشير الوصف الثاني «منطقية» إلى جذورها المنطقية المتمثلة في الفلسفة التحليلية المنطقية التجريبية، وخير من يمثلها مدرسة «كيمبردج» الفلسفية وعلى هرم هذه المدرسة فيلسوفان هما «برتراند رسل» و«فتجنشتين».

وأملاً في الكشف عن هذين الرافدين اللذين يغذيان «الوضعية المنطقية» بالتصورات الفلسفية والمنطقية كان هذا الفصل، والذي أحاول فيه أن أبين أثر هذين الاتجاهين في الفكر الفسلفي والمنطقي «للوضعية المنطقية» وذلك في مبحثين:

الأول: الفلسفة التجريبية.

والثاني: الفلسفة التحليلية المنطقية.

المبحث الأول

الفلسفة التجريبية

أولاً: الفلسفة التجريبية وأصلها المعرفي:

تتبنى الفلسفة التجريبية النظرية الحسية في المعرفة، والتي تجعل «الحس» المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، وتؤكد على أن «الإحساس» هو المغذي الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني.

وتمتد جذور الفلسفة التجريبية بنظريتها الحسية إلى العهد الإغريقي، ممثلاً في مذهب الذريين بزعامة «ديمقريطس» و«أبيقور»، فقد فسرا العالم تفسيراً مادياً وردَّا المعرفة إلى «الإحساس» الذي ـ في نظرهم ـ عبارة عن «تدفق مستمر للجزئيات الدقيقة، يزاح من سطح الأجسام ويخترق الحواس، فيحدث فيها صور الأشياء»[1].

---

(١) «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم»، إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار الوفاء، الإسكندرية، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.

كما يمكن أن يُعدَّ شكاك الفلسفة اليونانية جذوراً تاريخية أخرى للفلسفة التجريبية المعاصرة، من حيث إنهم عارضوا المعرفة اليقينية المطلقة السائدة في الفلسفة اليونانية آنذاك، وكان على رأس هؤلاء الشكاك «كارنيادس» و«سكتس أمبيريكوس».

ولكن لم تكن النزعة التجريبية في تلك الحقب الخوالي واضحة المعالم؛ لأنها لم تكن مستندة على نظرية فلسفية ذات أسس وقواعد، كما هي الحال في عهد الفلسفة الحديثة بعد ظهور العلم الحديث[١].

وقد تزعم الفلسفة التجريبية الحديثة ثلة من الفلاسفة المحدثين مثل: «فرنسيس بيكون» و«جون لوك» و«ديفيد هيوم» و«جون استيورت مل» و«كوندياك» و«أوجست كونت» و«أرنست ماخ» وغيرهم، وهؤلاء الفلاسفة وإن اختلفوا في تفاصيل فلسفاتهم وفي اتجاهات تحليلاتهم الفلسفية، إلا أنهم اتفقوا على أصل فلسفي معرفي ينتظم أفكارهم الفلسفية في نسق واحد، ألا وهو قصر المعرفة البشرية على الظواهر الحسية القابلة للتجربة، وفي تقرير هذه الحقيقة يقول الفيلسوف التجريبي «هانز ريشنباخ»: «لقد وجد الموقف التجريبي أوضح تعبير عنه في فلسفات هؤلاء المفكرين، فالفكرة القائلة: إن الإدراك الحسي هو مصدر المعرفة ومعيارها النهائي هي النتيجة التي تؤدي إليها أبحاثهم آخر الأمر، فـ«جون لوك» يقول: إن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء، والتجربة هي التي تسطر على هذه الصفحة ما يكتب فيها.. ويقسِّم «هيوم» محتويات الذهن إلى انطباعات وأفكار، فالانطباعات تأتي من الحواس، وضمنها الحس الباطن وأفكار الانطباعات السابقة وذكرياتها...»[٢].

وقد سارت «الوضعية المنطقية» في نفس اتجاه الفلسفة التجريبية، فقد

---

(١) انظر: «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص٨٤.

وافقتها على منهجها المعرفي وتابعتها على أصلها الحسي، إذ قررت أن التجربة هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الواقع وأنكرت وجود معرفة قبلية عقلية، ولذلك رتبت على أصلها الحسي الذي آمنت به نتيجته الحتمية وهي العدول عن المسائل الميتافيزيقية، بل بالغت في ذلك وغلت إذ حكمت عليها باللغو الذي لا فائدة من ورائه، ففي بيان «حلقة فيينا» يؤكد أعضاؤها ـ وهم رموز الوضعية المنطقية ـ على أن طريق المعرفة الأصلية منحصر في الخبرة الحسية، وفي ذلك يقول البيان: «... لا يوجد أي طريق يقودنا إلى معرفة أصيلة غير طريق الخبرة، لا يوجد مملكة من الأفكار فوق أو ما وراء الخبرة»[١].

وإذا تقرر ذلك فإن «الوضعية المنطقية» فرع من فروع الفلسفة التجريبية، ولأجل ذلك سميت في بعض الأوساط الفلسفية وفي مرحلة من مراحل عمرها بـ«التجريبية العلمية» وذلك لإيمانها بمبادئ الفلسفة التجريبية، ولفهمها الخاص لدور الفلسفة، إذ الفلسفة في نظرها مجرد إيضاح وتحليل للقضايا العلمية.

والمذهب التجريبي بأصوله الحسية مناقض للمذهب العقلي ومضاد له، وهو وإياه في صراع فكري محتدم منذ العهد الإغريقي، ويتمثل جوهر الخلاف بينهما في مصدر المعرفة البشرية، فبينما يرى المذهب التجريبي أن أنواع المعارف البشرية ـ إلا المعرفة الرياضية والمنطقية عند طوائف من الفلاسفة التجريبيين ـ جميعها مستقاة من التجربة الحسية، إذ يرى المذهب العقلي أن جميع أنواع المعارف البشرية مستقاة من العقل، وإذ كانت المعرفة في نظر المذهب العقلي معرفة عقلية قبلية معتمدة على مبادئ عقلية أولية موروثة، فإن المعرفة في نظر المذهب التجريبي معرفة تجريبية بعديّة معتمدة على التجارب الحسية.

(١) «رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ترجمة «بيان حلقة فيينا» ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.

فالمعرفة التجريبية تحدد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي، ومن ثم فإنها تحذف العلوم الميتافيزيقية من إطار المعرفة البشرية، وهذا على نقيض المعرفة العقلية التي تطلق طاقة الفكر البشري من قيود الحس والتجربة، وتوسع ميدان المعرفة البشرية لتشمل ما وراء الطبيعة.

وقد ترتب على هذا التباين والاختلاف الجذري بين هذين المذهبين في فهم المعرفة، اختلافات فلسفية ومنهجية أهمها أمران: الأول: خاص بالموقف الفلسفي المعرفي، والثاني: متعلق بالمنهج الفكري الاستدلالي.

الأول: الاختلاف في مصدر المبادئ المنطقية ودور العقل في بناء المعرفة:

بادئ ذي بدء يمكن أن يحدد العقل ـ في نظرنا ـ بأنه «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية»[١]، فالعقل يربط بين الأفكار والصور الحسية مستنداً في هذا الربط إلى مبادئ عقلية متصفة بوصفين رئيسين:

الأول: الضرورة إذ إن تلك المبادئ العقلية لا تقبل الشك في صدقها بل يستحيل تصور نقيضها.

الثاني: الكلية بمعنى أنها منطبقة على كل شيء وفي كل مكان وزمان.

وينتج عن هذين الوصفين وصف ذاتي لها، وهو كونها فطرية قبلية بدهية لا يمكن الاستدلال لها، بل هي مستند كل استدلال.

وهذه المبادئ العقلية أو المنطقية أربعة وهي:

الأول: مبدأ الهوية وهو القول: ما هو هو، وما ليس هو ليس هو، ويعبر عنه بالصيغة الرمزية ب هي ب أو ب = ب، وهذا المبدأ هو المثل الأعلى للحكم التحليلي ـ كما سيأتي إن شاء الله بيانه لاحقاً ـ لأن المعمول فيه هو عين الموضوع.

(١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص١٥٢.

وتتمثل ضرورته العقلية في ثلاثة أمور:

١ ـ أن يكون المعنى المتصور محدداً وثابتاً فلا يتغير بحال.

٢ ـ أن يكون الحق حقاً والباطل باطلاً دائماً في مختلف الأحوال.

٣ ـ أن يكون الموجود بالحقيقة هو عين ذاته فلا يتغير ولا يختلط به غيره[١]، ومن مشتقات هذا المبدأ ـ في رأي بعض الفلاسفة العقليين ـ مبدآن، الأول: مبدأ التناقض، والثاني: مبدأ الثالث المرفوع[٢].

الثاني: مبدأ عدم التناقض، ويسمى عند المناطقة بـ «الوسط الممنوع»، وحاصله أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وألا يكون معاً، أو أن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً معاً، أو موجوداً ومعدوماً معاً، ويعبر عنه رمزياً بـ « أ » لا يمكن أن يكون «ب» ولا «ب» معاً، ويعرف هذا المبدأ بـ «عدم الجمع بين النقيضين» وهذا المبدأ من أهم وأقوى المبادئ العقلية، ولهذا حظي باهتمام بالغ في الفكر الفلسفي منذ بزوغه إلى اليوم.

الثالث: مبدأ الثالث المرفوع، ويسمى بـ «عدم رفع النقيضين»، وحاصله أن كل شيء هو إما « أ » أو لا « أ » ولا ثالث بينهما، أو أن الشيء نفسه لا يمكن ألَّا يكون حقاً ولا باطلاً، أو ألا يكون معدوماً ولا موجوداً، وهذا المبدأ فرع من مبدأ التناقض، وهذان المبدآن ـ أعني بهما الثاني والثالث ـ هو ما يعنيه أهل الجدل والمنطق بقولهم: «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان».

---

(١) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ٥٣٢،

(٢) هناك خلاف حول ترتيب المبادئ العقلية، هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما يراه أرسطو والمشاؤون جميعاً، أو إلى مبدأ الذاتية كما يراه الفلاسفة المحدثون.
انظر: أدلتهم وآراءهم في كتاب «العقل والوجود»، يوسف كرم، دار المعارف مصر، ١٩٦٤م، ص١٤٦ ـ ١٤٧.

الرابع: مبدأ السبب الكافي، وحاصله أن لكل شيء سبباً يتوقف وجوده عليه، وفي تعريفه يقول ليبنتز: «لا يحدث شيء دون علة كافية، أعني أنه لا يحدث شيء دون أن يكون في وسع من يعرف الأشياء أن يبين السبب الكافي هكذا وليس على نحو آخر»[١].

وقد اختلف المذهب العقلي والمذهب التجريبي في مصدر هذه المبادئ، فالمذهب العقلي يرى أن العقل مصدر هذه المبادئ، فهي ـ في نظره ـ متولدةٌ منه لا يمكن فصلها عن الغريزة العقلية للبشر، ويدللون على ذلك باتصاف هذه المبادئ بوصفي الكلية والضرورة، إذ لا يمكن لهذين الوصفين أن يكونا نتاج التجربة؛ لأنها لا تملك وصف الضرورة والكلية بالاتفاق، فلم يبق إلا أن تكون نتاج العقل الذي هو مصدر الكلية والضرورة.

وإذا كان العقل مصدر تلك المبادئ ـ في نظر العقليين ـ فإن هذه المبادئ فطرية مغروسة في العقول البشرية منذ وجودها، وبناء عليه فإن العقل البشري يملك معاني وتصورات معزولة عن الحس ومنطلقة من صميم الفطرة، وذلك مثل التصورات الفطرية التي تتميز بالوضوح الكامل في العقول البشرية، وهي عند «ديكارت» مثل فكرة «الله والنفس والامتداد والحركة»، وفي تقرير ضرورة وفطرية هذه المبادئ العقلية، يقول إمام المذهب العقلي «ديكارت»: «يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد، والأشكال، والحركات وأشياء أخرى متشابهة تظهر حقيقتها بيّنة، وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث إنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل، أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي، وإن كنت لم أوجه بعد فكري نحوها، وأعجب ما أجده هنا هو أني أجد في ذاتي ما

---

(١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص١٦٠.

لا نهاية له من الأفكار المتعلقة ببعض الأشياء، والتي لا يمكن أن تعد مجرد عدم، وإن كانت ربما لا وجود لها خارج فكري، وهي ليست من نسيج خيالي، وإن كنت حراً في التفكير فيها أو عدم التفكير، بيد أن لها طبائعها الحقيقية الثابتة، فمثلاً حين أتخيل مثلثاً فإنه حتى لو لم يوجد في مكان من العالم خارج فكري مثل هذا الشكل ولم يوجد أبداً، فإن ثم طبيعة أو شكلاً معيناً أو ماهية لهذا الشكل، وهذه الطبيعة ثابتة وسرمدية لم أخترعها أنا...»[1].

أما المذهب التجريبي فيرى أن المبادئ العقلية مكتسبة وليس فيها فطري ألبتة؛ لأنه يرى أن العقل وما تضمنه من مبادئ ما هو إلا انعكاس للظواهر الحسية، ولذلك يقرر منظر الفلسفة التجريبية في عهدها الحديث «جون لوك» أن العقل الإنساني لوحة بيضاء لم ينقش فيها شيء؛ أي: أن العقل خالٍ من الأفكار الفطرية، ولذلك يرى «لوك» أن ما في العقل الإنساني من معارف إنما يرجع إلى التجربة الحسية، وفي ذلك يقول: «فلنفترض إذن أن «الذهن» على حد قولنا صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فيكف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع، الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حدَّ لها بتنوع يكاد ألا يكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة، من التجربة من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً»[2].

فالمذهب التجريبي ـ كما هو ظاهر ـ يرى أن التجربة والخبرة الحسية هما مستند تلك المبادئ، وقد التزم جماهير المذهب التجريبي بلازم جعلهم التجربة مستند المبادئ المنطقية وهو نفي الضرورة والكلية عن تلك المبادئ؛ لأن التجربة لا يمكن أن تدل على الضرورة والكلية باتفاق العقلاء، فقد جعلوا هذه المبادئ عبارة عن «مجموعات تجارب يقوى

(١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمن بدوي، ص١٥٧.
(٢) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/ ١٧٨.

اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار، فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئاً أبيض وأسود أو حاراً وبارداً في مكان واحد وزمان واحد، وما مبدأ العلية إلا تعميم ما ينشأ من علاقات بين الجزئيات كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميل للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائماً نفس اللواحق»[١].

ويستدلون لاستناد تلك المبادئ على التجربة الحسية، بتقرير استحالة أن ترتد الفكرة من أفكارنا إلى غير انطباعات مباشرة حسية، ووجه ذلك قولهم: «إن من حرم حاسة حرم بالتالي الأفكار، التي كان يمكن أن تترتب عليها انطباعات تلك الحاسة المفقودة»[٢]، إذ يستحيل أن يدرك فاقد جميع الحواس تلك المبادئ المنطقية، وذلك باتفاق العقلاء، فعلم بذلك أن جميع المبادئ المنطقية بل والأفكار متوقفة على الحواس.

وقد تابعت الوضعية المنطقية أسلافها من التجريبيين في نفي أن يكون العقل مستند تلك المبادئ، ولكن خالفوهم في نفي الضرورة عن تلك المبادئ، وهم بذلك يتناقضون منطقياً؛ لأن من نفى أن يكون العقل مستند تلك المبادئ فإنه يلزمه الحكم على تلك المبادئ بالاحتمال والظن لا بالضرورة واليقين، ويظهر تناقضهم جلياً في محاولة تفسيرهم لضرورة هذه المبادئ، فهم إما أن يجعلوا ضرورتها نابعة من كونها مجرد قضية تحليلية، وإما أن يجعلوا ضرورتها نابعة من كونها متفقاً ومتواضعاً عليها، وإما أن يجعلوها مجرد مصادرة، وستأتي مناقشتهم من خلال فكر الدكتور زكي نجيب محمود في المباحث التالية إن شاء الله.

وبناءً على الاختلاف الحاصل بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي في مصدر المبادئ العقلية، فقد اختلفوا في دور العقل في المعرفة

---

(١) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص١٤٧ ـ ١٤٨.
(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٣٦.

البشرية، فالعقليون يرون أن للعقل دوراً أساسياً في المعرفة؛ لأنه مصدرها الوحيد، لكن العقليين أنفسهم اختلفوا في مفهوم مصدرية العقل للمعرفة على قولين[١]:

القول الأول: ويتمثل في الإقرار باستغناء العقل لتحصيل أنواع المعارف عن الحس ومنها المعارف الميتافيزيقية، فليس هناك سبيل لمعرفة الحقائق الغائبة إلا سبيل المعرفة العقلية المحضة التي لا تعتمد على الحواس، ويمثل هذا القول جمهور الفلاسفة العقليين وعلى رأسهم «ديكارت».

القول الثاني: ويتمثل في الإقرار بدور الحواس الثانوية لتحصيل المعارف، فأصحاب هذا القول يجعلون الفاعلية الكبرى في تحقيق المعارف للمعرفة العقلية، لكن يعترفون بدور المعرفة الحسية الثانوي والذي يتمثل في كونه المسرح الذي تتجلى فيه المعرفة العقلية وذلك من خلال تطبيقها على المدركات الحسية وأشهر من يمثل هذا الاتجاه «ليبنتز».

ورغم هذا الخلاف الحاصل بين الفلاسفة العقليين حول مفهوم مصدرية العقل ودور الحواس فإنهم يقرون بأن الظواهر الحسية ما هي إلا انعكاس للمعرفة العقلية وأن الأصل في مصدر المعرفة العقل المحض، ويدللون على ذلك بأن هناك تصورات ومعاني يستحيل أن تنبثق من الحس؛ لأنها معانٍ غير محسوسة فيجب أن تكون مستنبطة استنباطاً ذاتياً من صميم العقل، ولذلك فإنهم يعرفون العقل بأنه «قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية»[٢].

والمعارف اللامادية التي لا تدرك إلا بالعقل ـ في نظر العقليين ـ خمسة وهي:

---

(١) انظر: «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام»، عبد الرحمٰن الزنيدي، مكتبة المؤيد السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ص٣٢٥ ـ ٣٢٧.

(٢) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص٨.

١ ـ ماهيات الماديات؛ أي: كنهها وحقيقتها لا ظاهرها.

٢ ـ المعاني العامة كالوجود والعلية والمعلولية والخير والشر والحق والباطل.

٣ ـ العلاقات النسبية، كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد وعلاقات الأشياء فيما بينها.

٤ ـ المبادئ العامة في كل علم من العلوم إجمالاً.

٥ ـ الموجودات غير المادية كالنفس وخصائصها الذاتية[١].

ولكن المذهب التجريبي ناقض المفهوم العقلي لدور العقل، وقد اعتمد في رده ونقده لهذا المفهوم على تحليل الإدراك العقلي تحليلاً يرجعه برمته إلى الحس، ثم استنتج من ذلك التحليل استحالة فصل المعاني عن مجال الحس وهدم المبادئ والتصورات الفطرية، وهذا هو جوهر المشروع التحليلي الفلسفي الذي قام به الفلاسفة التجريبيون في نقد المذهب العقلي، وأوضح مثال على ذلك ما قام به الفيلسوف «هيوم» في تحليله للفكر تحليلاً حسياً.

ولذلك فإن العقل ـ في نظر المذهب التجريبي ـ لا يملك أي دور أساسي في عملية المعرفة، وإن كان له دور ثانوي، إذ العقل في ـ نظرهم ـ يساعد على اشتقاق المعرفة من مصادرها الأساسية وذلك بتحليل وتركيب الصور المحسوسة كأن يتصور جبلاً من ذهب أو يجزئ الشجرة التي أدركها إلى قطع وأجزاء.

يقول الفيلسوف التجريبي «هانز ريشنباخ» محدداً دور العقل في المعرفة: «. . . وهكذا فإن المذهب التجريبي، على خلاف المذهب العقلي، يجعل للذهن دوراً ثانوياً، هو إقرار النظام بين الانطباعات والأفكار، والنسق والنظم هو ما نسميه بالمعرفة، ويمكننا أن نضرب الأمثلة

(١) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

لتوضيح دور الذهن في بناء المعرفة، وهي أمثلة كان من الممكن أن يستخدمها «بيكن» أو «لوك» أو «هيوم»، فالذهن يلتقط من بين شتى التجارب التي تمر به في يوم ما وهج النار كما تراه العينان، ويربط بينه وبين الشعور بالحرارة، الذي نحس به عندما نقترب من النار، وبذلك نصل إلى القانون الفيزيائي القائل: إن النار ساخنة...»[١].

وقد ترتب على الخلاف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي في دور العقل ووظيفته الاختلاف بينهما في مسائل فلسفية كثيرة أهمها:

١ ـ الأساس المنطقي للسببية والاستقراء.

٢ ـ الموقف من الميتافيزيقا.

٣ ـ معنى الأسماء الكلية والموقف منها.

٤ ـ وجود اليقين المطلق ويتفرع عنه البحث في مصدر يقين القضايا الرياضية.

وبيان هذه المسائل سيأتي لاحقاً ـ إن شاء الله ـ فيما يلي من مباحث الرسالة.

الثاني: الاختلاف في السير الفكري والاستدلال المنهجي للذهن البشري:

يؤمن المذهب العقلي بأن الفكر الاستدلالي يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها وينطلق من منطلقات واضحة بذاتها مسلمة بصدقها ـ في نظره ـ إلى قضايا أخرى أقل وضوحاً، ويسمى هذا النوع من المناهج التفكيرية بالمنهج الاستنباطي، ومن أبرز المناهج الاستنباطية العقلية، المنهج الأرسطي الاستدلالي، إذ ينطلق هذا المنهج من التسليم بيقين وصدق بعض الكليات والتعميمات التي لم تدرك بالحس المباشر إلى

(١) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٨٥.

استنباط النتائج الاستدلالية منها وهو ما يسمى ـ عندهم ـ بالقياس، وذلك مثل قولهم: «كل إنسان فان زيد إنسان إذن زيد فان».

ومن المناهج الاستنباطية العقلية في العصر الحديث، المنهج الديكارتي الاستدلالي إذ ينطلق من الطبائع البسيطة التي ثبتت بالعيان العقلي أو الحدس، وهذه الطبائع البسيطة تعد أساساً للاستدلال الديكارتي فهي بمثابة المقدمات الاستدلالية التي يستنبط منها النتائج، وهي ضرورية الصدق مثل الوجود والعدد والامتداد والحركة والفكر والشك والسببية.

يقول ديكارت ـ في سياق ذكره لقواعده الأربع التي تمثل منهجه الفكري ـ: «الثالث: أن أسير في أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع»[(١)].

والمقصود إثبات أن المنهج الاستدلالي العقلي قائم على نظام الاستنتاج والاستنباط مثل المستعمل في الرياضيات والمنطق، حيث وجود مسلمات مسبقة تكون أصلاً يبنى عليها ومعيناً يستنبط منها، ولذلك فإنه ـ غالباً ـ ما يكون عقل الفيلسوف العقلي تركيبياً، يهتم بمجموع الشيء دون أجزائه ويجيد النظر في الأمور المجردة ويميل إلى التوحيد والربط المنطقي.

وأما المذهب التجريبي فإنه يرى وجوب سير الفكر الاستدلالي للذهن البشري بصورة معاكسة لما يؤمن به المذهب العقلي «فبينما كان المذهب العقلي يؤمن بأن الفكر يسير دائماً من العام إلى الخاص، يقرر التجريبيون أنه يسير من الخاص إلى العام، ومن حدود التجربة الضيقة إلى القوانين

(١) مقال «عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم»، رينيه ديكارت، ترجمة: الخضري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م، ص٣١ ـ ٣٢.

والقواعد الكلية، ويترقى دائماً من الحقيقة الجزئية التجريبية إلى المطلق وليس ما يملكه الإنسان من قوانين عامة وقواعد كلية إلا حصيلة التجارب ونتيجة هذا الارتقاء من استقراء الجزئيات إلى الكشف عن حقائق موضوعية عامة»[١].

ويسمى هذا المنهج الفكري الاستدلالي بالمنهج الاستقرائي والذي يُعدُّ ثورة على المنهج والمنطق الاستنباطي التقليدي الذي اعتمده المذهب العقلي، وأول من ثار ثورة علمية على المنطق الأرسطي ـ في عصر الفلسفة الحديث ـ هو أول الفلاسفة التجريبيين «فرنسيس بيكون»، إذ «قام بيكون بنشر كتاب يحمل اسم «الأورجانون الجديد» Or ganum Norom يتضمن منطقه الاستقرائي الذي وضعه في مقابل أورجانون أرسطو، ويعد هذا الكتاب من الوجهة التاريخية أول محاولة لوضع منطق استقرائي، ولذا فإنه على الرغم من نقائضه العديدة، يحتل مكانة بارزة في الآداب العالمية»[٢].

ولذلك فإنه ـ غالباً ـ ما يكون عقل الفيلسوف التجريبي تحليلياً يهتم بأجزاء الشيء دون مجموعه، ويجيد النفوذ والإحاطة بأطراف الشيء مع الدقة والملاحظة، وهذه صفات ضرورية للكشف عن أجزاء الشيء.

وكانت نتيجة هذا المنهج الفكري الاستدلالي المضاد للمنهج الفكري العقلي هجوم التجريبيين على المناهج الاستنباطية عموماً، وعلى القياس الأرسطي خصوصاً[٣]، مع اعتمادهم على الدليل الاستقرائي في المعرفة، وهذا الدليل وإن كان معتبراً عند العقليين إلا أن التجريبيين يخالفونهم في أسسه المنطقية، فبينما يرى العقليون أن العقل أساس صدق الدليل

---

(١) «فلسفتنا»، محمد باقر الصدر، ص٧٥.

(٢) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٨٨.

(٣) انظر في ذلك: «نشأة الفلسفة العلمية»، ريشنباخ، ص٨٧؛ و«نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٢ ـ ٣٤، وص١٥٠ ـ ١٦٢. وانظر: في مناقشة «مل» في نقده للقياس الأرسطي «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص٤٤ ـ ٤٦.

الاستقرائي، فقد رأى التجريبيون أن الدليل الاستقرائي لا علاقة لأساس صدقه بالعقل، ومن ثم فإن الدليل الاستقرائي ـ في نظرهم ـ احتمالي لا يبلغ مبلغ اليقين ألبتة، وسيأتي بيان هذه المشكلة والتي تسمى بمشكلة الاستقراء في المباحث التالية إن شاء الله.

ومع هذا الاختلاف الجذري بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي في الفكر والاستدلال، فقد اتفقا على اعتقاد إمكان المعرفة، إذ كلا المذهبين لم يشكا في إمكان الوصول إلى المعرفة، فالمذهب العقلي يرى أن المعرفة ممكنة من طريق العقل لا الحس، والمذهب التجريبي يرى أن المعرفة ممكنة من طريق الحس لا العقل، وأما من يرى أن المعرفة غير ممكنة لا من طريق الحس ولا من طريق العقل فهم الشكاك السوفسطائيون، الذين ينكرون إمكان المعرفة أو الحقيقة إنكاراً مطلقاً، ويقررون في فلسفتهم أنه لا شيء موجود، وأنه إن وجد فليس ممكن المعرفة، وأنه حتى لو فرض جدلاً أن ثمة موجوداً وأن شخصاً ما أتيح له أن يعرفه فإنه يستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين، ويؤكدون فلسفتهم الشكية بأغلوطات يسمونها حججاً وليس هذا موضع ذكرها ومناقشتها[١].

وبُعد هذين المنهجين عن الشك في إمكان المعرفة، لا يعني عدم وقوع بعض رموزهما في نوع آخر من الشك واللاأدرية[٢]، فـ«ديكارت» إمام المذهب العقلي وقع في نوع من الشك يشبه شك السفسطائية لكنه من نوع آخر، يسمى في الأوساط الفلسفية بـ«الشك المنهجي»، وهو شك

---

(١) انظر: في مناقشة حججهم، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»، الكتاب الأول «المعرفة بين الشك واليقين». راجح عبد الحميد كردي، دار الفرقان، الأردن، ط٢٠٠٤م، ص٨٣ ـ ١٢٦. وانظر: «مع الفيلسوف»، محمد ثابت الفندي، ص١٤٤ ـ ١٥٤.

(٢) اللاأدرية: نظرية تنكر كلياً أو جزئياً إمكان المعرفة، وقد استخدم هذا الاصطلاح لأول مرة العالم البريطاني «توماس هكسلي». انظر: «الموسوعة الفلسفية»، بإشراف روزنتال، ص٤٠٢.

نظري مؤقت لا ينطبق على نواحي الحياة العملية يتوصل به إلى اليقين، فقد شك «ديكارت» في المعرفة الحسية والمعرفة المتأتية في عالم اليقظة وعالم الأحلام، كما شكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة[1].

لكن هناك فرقاً بين «الشك المنهجي» عند ديكارت و«الشك السفسطائي»، ذلك لأن السفسطائي يشك في إمكان حصول الإنسان على المعرفة إطلاقاً، بينما ديكارت يؤمن بإمكان المعرفة، وغاية ما في الأمر ـ عنده ـ أن الوصول إلى المعرفة اليقينية يحتاج إلى حذر وحرص، وفي بيان ذلك يقول ديكارت عن نفسه: «... ما كنت في ذلك مقلداً اللاأدرية الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى فإني على عكس ذلك، كان مقصدي لا يرمي إلا إلى اليقين...»[2].

وهذا «هيوم» منظر الفلسفة التجريبية قد وقع في نوع من اللاأدرية ـ التي لا تنكر إمكان المعرفة مطلقاً، بل تنكر إمكان معرفة حقيقة معينة دون الأخرى ـ وذلك مثل موقفه من تبرير استعمال الاستدلال الاستقرائي، إذ إن نتائج الاستقراء ـ عنده ـ يستحيل تبريرها على أساس عقلي أو على أساس تجريبي، فالعقل ـ في نظره ـ لا يمكن أن يكون مستند توقع المستقبل على غرار الماضي، وذلك لعدم إيمانه بالعقل مصدراً للمعرفة، وكذلك التجربة لا يمكن أن تدل على توقع المستقبل على غرار الماضي؛ لأن غاية ما تثبته التجربة هي النتائج الحاضرة والماضية المجربة دون النتائج المستقبلية وهذا باتفاق كل العقلاء، ولكن «هيوم» يفسر الدليل الاستقرائي تفسيراً ذاتياً لا موضوعياً يقوم على أساس العادة والنزعة النفسية، وسيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله ـ، ومن غلوه في حكمه على نتائج الاستقراء بالاحتمال قوله: «فإن من يزعم أن شروق الشمس غداً ليس إلا احتمالاً.. إنما يضع نفسه موضع

---

(١) انظر: «فلسفة ديكارت ومنهجه»، مهدي فضل الله، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، ص٨٨ ـ ١٠٢.

(٢) مقال «عن المنهج»، رينيه ديكارت، ص٤٥ ـ ص٤٦.

السخرية، على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات الماضي»[١].

والمقصود أن «هيوم» بهذا التفسير للاستقراء انتهى إلى القول بأن المعرفة اليقينية للمستقبل مستحيلة، مع أن خلو المعرفة التجريبية من المعرفة المستقبلية وقصرها على حوادث الماضي نقض لأسس المعرفة التجريبية، ذلك لأن العلم التجريبي قائم على أساس تنبؤات المستقبل.

وهذه النتيجة التي التزم بها «هيوم» ما هي إلا شك في إمكان المعرفة في المستقبل، وهذا مظهر من مظاهر اللاأدرية، لذلك يقول «هانز ريشنباخ» ناقداً تفسير «هيوم» للاستقراء: «. . . فنقد «هيوم» يؤدي إلى الانتقال من التجريبية إلى اللاأدرية، وهو ينادي ـ فيما يتعلق بالمستقبل ـ بفلسفةٍ للجهل تقول: إن كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف أي شيء عن المستقبل»[٢].

ومن أوضح الأمثلة على وقوع بعض المناهج التجريبية في اللاأدرية، موقف «برتراند رسل» من الإدراك الحسي، إذ علق الإدراك الحسي بالمعطيات الحسية دون واقعها الخارجي المتمثل في الشيء، ورتب على ذلك استحالة إثبات الواقع الخارجي للأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية؛ لأن إدراكنا للأشياء ـ في نظره ـ لا يكون مباشراً ولا يقينياً للاختلاف الحاصل بين المُدْرِكِينَ لتلك الأشياء.

والمقصود أن «رسل» بنى معرفته على الشك في الوجود المادي للأشياء، وهذا عين اللاأدرية، وقد تابعه الدكتور زكي، بل وغلا في ذلك، إذ جعل الوجود الواقعي الخارجي للأشياء احتمالياً لا يمكن أن يرقى إلى اليقين[٣]، ومن قبلهما «هيوم» ـ أيضاً ـ الذي شكك باستقلال الأشياء

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٧٩.

(٢) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٩٣.

(٣) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

الخارجية عن الذهن وجعل الاعتقاد باستقلالها اعتقاداً عامياً، يقول به الأطفال والفلاحون.

ولما كان «جون لوك» و«ديفيد هيوم» أبرز من يمثل الفلسفة التجريبية بحق على حد قول «هانز ريشنباخ»: «لقد وجدت النزعة التجريبية في «بيكون» نبياً لها، ووجدت في «لوك» زعيمها الشعبي، وفي «هيوم» ناقدها»[١]، فقد وقع اختياري على بحث أهم جوانب فلسفتهما بحثاً وصفياً، لبيان العلاقة التاريخية الفلسفية بين الوضعية المنطقية والفلسفة التجريبية، ولإظهار أثر هذين الفيلسوفين التجريبيين في تكوين المفاهيم الفلسفية الوضعية التجريبية للوضعية المنطقية.

ثانياً: معالم فلسفة «جون لوك» وأثرها في الوضعية المنطقية:

تتمحور فلسفة «جون لوك» حول نظرية المعرفة، بل تعد فلسفته أول محاولة مستقلة للبحث في موضوع «المعرفة» بحثاً فلسفياً مقعداً، وبذلك يعتبر المؤسس الحقيقي للبحث في نظرية المعرفة في عصر الفلسفة الحديث، والمؤسس الحقيقي أيضاً للمذهب التجريبي في صورته المطورة، ولذلك يقول «رسل»: «. . . يعتبر «لوك» مؤسساً للتجريبية، وهي النظرية القائلة بأن معرفتنا كلها «مع إمكان استثناء المنطق والرياضيات» مستمدة من التجربة»[٢].

وأبعاد المشكلة الفلسفية المعرفية التي تتمحور حولها فلسفة «لوك» تتمثل في أسئلة فلسفية معرفية، منها: هل يوجد في العقل أفكار فطرية؟ كيف جاءت لنا المعرفة؟ وما مصدرها؟ هل للإنسان قدرة عقلية مطلقة يعرف معها كل شيء؟ أم أن قدرته العقلية محدودة؟ كيف تنشأ الأفكار؟ وما دور العقل في المعرفة؟ وغيرها من التساؤلات المعرفية التي تحاول

---

(١) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ترجمة: فؤاد زكريا، ص٨٩.

(٢) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/ ١٧٨.

فلسفة «لوك» الإجابة عليها وذلك في أعظم كتبه وتراثه الموسوم بـ«مبحث في الفهم الإنساني» أو «محاولة في الفهم الإنساني»، وقد جمع «لوك» فلسفته المعرفية كلها في ذلك الكتاب فقد صدق فيه المثل العربي القائل: «كل الصيد في جوف هذا الفراء».

وقد أراد «لوك» من تأليف هذا الكتاب إيصال رسالة تتمثل في تقرير مبدأين:

الأول: أنه ليس بين أفكارنا ما هو فطري موروث.

والثاني: أن المعرفة مستمدة من التجارب وحدها، ولأجل تقرير هذين المبدأين قسم كتابه إلى أربعة أقسام[1]:

الأول: نقد فيه الأفكار الفطرية الغريزية التي أثبتها المذهب العقلي، وهذا القسم تمهيد لتقرير فلسفته في الأقسام التالية.

الثاني: قرر فيه أن كل الأفكار ـ بسيطة كانت أم مركبة ـ مستقاة من التجربة الحسية أو من التفكير العقلي أو كما يعبر عنه «لوك» من الإحساس أو التفكير.

الثالث: تبويبه للأفكار وتقسيمه لها إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة.

الرابع: بيانه لعلاقة العقل بالعالم الخارجي ودور العقل المعرفي.

ثم ختم البحث في قيمة المبادئ الخلقية، ومما سبق بيانه يظهر أن بناء نظرية المعرفة عند «لوك» يقوم على جانبين: الأول: الجانب السلبي ويتمثل في نقد الأفكار الفطرية. والثاني: الجانب الإيجابي، ويتمثل في باقي مباحثه الفلسفية التقريرية، وسأحاول أن أجمل أهم المسائل الواردة في نظريته المعرفية في المباحث المختصرة التالية:

---

(١) انظر: «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ١/ ١٣٥ ـ ١٤٤. وانظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، دار المعارف بمصر، ص١٣٨.

نقده لنظرية الأفكار الفطرية:

تظل «الأفكار الفطرية» مسرحاً من مسارح المعركة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، ولما كان «لوك» تجريبي النزعة حسي المبدأ، أنكر تلك الأفكار الفطرية التي آمن بها بعض الفلاسفة العقليين إيماناً راسخاً، وصدقوا بها تصديقاً ضرورياً، وفي ذلك يقول «لوك» منكراً إيمان العقليين بها: «لما رأى الناس أن هناك بعض القضايا العامة، التي لا يكاد العقل يدركها حتى يوقن بها يقيناً يستحيل أن يتطرق إليه الشك، حكموا عليها بأنها فطرية فيهم، لا لشيء إلا لأن هذا التعليل أيسر أو أقصر»[١].

ولما استند المذهب العقلي في إثبات الأفكار الفطرية الغريزية على دلائل، منها أنها كلية أولية يسلم بها جميع الناس دون أن يبحثوا في أصلها أو يستدلوا عليها، ومنها أن العقل البشري يصدق بها ضرورة بمجرد تصوره لها، فقد عارض «لوك» هذين الدليلين، فمنع من كون تلك الأفكار الفطرية كلية يسلم بها جميع الناس، بدليل أن القبائل المتوحشة لا تعلمها، ومنع من تصديق العقل البشري بها ضرورة بمجرد تصورها، بدليل أن الأطفال والبله يجهلونها جهلاً تاماً ولا يمكن أن يدركوها، وضرب على ذلك مثلاً ببعض البديهات «كاستحالة أن يكون الشيء وألا يكون في وقت واحد، فهذه القضية التي يزعم دعاة الآراء الفطرية أنها موروثة فينا وليس مكسوبة أثناء الحياة، لا شك يجهلها الأطفال والمتوحشون والبلهاء على الرغم من بداهتها، وإذن فهذه القضايا المجردة كلها ليست مفطورة موهوبة، ولكنها على نقيض ذلك مكسوبة بالتجربة بل وبالتجربة الطويلة»[٢].

وما زعمه «لوك» من أن الأطفال والمتوحشين والبله يجهلون الأفكار

---

(١) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ١/١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص١/١٣٦.

والمبادئ الفطرية تماماً، لا يمكن أن يكون صالحاً للطعن في تلك الأفكار الفطرية وذلك من وجهين:

الأول: أنه لا يقتضي من وصف تلك الأفكار الغريزية بالفطرية أن تتحقق بالفعل منذ ولادة الإنسان وإنما هي موجودة في العقول البشرية بالقوة لا بالفعل «فهي فطرية لا بمعنى أنها كامنة في النفس، وإنما بمعنى أن الغريزة العقلية تقتضيها بالضرورة، وعلى هذا فليست فطريتها مجرد إمكانها، بل هي وجوب تحقيقها مع سلامة الحواس والغريزة العقلية»[١]، ومن ثم فإنه يمكن تفسير وجود الأفكار الفطرية في الأطفال والمتوحشين والبله تفسيراً صحيحاً يبطل معه اعتراض «لوك».

الثاني: أن زعم «لوك» بأن المتوحشين والبله يجهلون الأفكار والمبادئ الفطرية تماماً دعوى لا بد للاحتجاج بها من إقامة البينة عليها، ومن دونها لا يمكن أن تكون هذه الدعوى المفتقرة إلى برهان دليلاً على نفي الأفكار الفطرية، بل يمكن أن يعلم المتوحشون والبله هذه المبادئ والأفكار الفطرية علماً ضرورياً بمجرد تصور عقولهم لها، وذلك بتقريب المعاني لهم في صورة المحسوسات.

وفي سياق نقده للأفكار الفطرية يحاول «لوك» إلزام المذهب العقلي بتعطيل البحث عن الحقيقة من طريق الملاحظة والتجربة، فيتهكم بالمنهج الفلسفي لـ«ديكارت»، إذ يقرر «أن ديكارت متفق مع مذهبه الغريزي حين "يغمض عينيه ويسد أذنيه" ويستبعد كل ما يأتي من طريق الحواس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء»[٢].

بناء نظريته المعرفية:

يفترض «لوك» في بداية بناء نظريته المعرفية أن العقل صفحة بيضاء أو

(١) «المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ص٣١١.

(٢) «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٣٩.

لوح مصقول لم ينقش فيه شيء، ثم جاءت التجربة فشكلت تلك الصفحة وذلك اللوح بأنواع النقوش، وفي ذلك يقول: «فلنفترض إذن أن «الذهن» ـ على حد قولنا ـ صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع، الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها، بتنوع يكاد ألا يكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة من ذلك تتأسس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً»[١].

إذن تبنى نظرية المعرفة عند «لوك» على التجربة، لكن ماذا تعني التجربة في فلسفة «لوك»؟ التجربة عند «لوك» ـ والتي تعد مصدر المعرفة الوحيد عنده ـ نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية، ويسميها «لوك» الإحساس أو الإدراك الحسي، وتجربة باطنة أو داخلية واقعة على أحوالنا النفسية مثل الذاكرة والإرادة والانتباه، ويسميها «لوك» بـ«التفكير» وفي تقرير ذلك يقول «لوك»: «إن ملاحظتنا للأشياء الخارجية المحسوسة وللعمليات العقلية الباطنة، الأولى: بالإدراك الحسي، والثانية: بالتأمل الباطني، هي التي تمد عقولنا بجميع أفكارها، فهما ـ أي: الإحساس والتفكير ـ الينبوعان اللذان منهما تتدفق المعرفة التي يصدر منها كل ما لدينا، بل كل ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار»[٢].

فالأفكار ـ بالنظر إلى مصدرها عند «لوك» ـ نوعان:

الأول: أفكار الإحساسات، وهي التي تنطبع في العقل نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا «ولنضرب مثلاً لذلك؟ فنقول: افرض بأن أمامنا منضدة نراها في ظروف مناسبة وأقصد بها الضوء المناسب والبصر السليم وقرب المنضدة مني أو بعدها عني، إن ما يحدث هو أن الضوء يسطع على سطح المنضدة فينعكس على شبكية العين ويستمر

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/ ١٧٨.

(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ١/ ١٣٧.

هذا الأثر الضوئي وينتقل إلى المركز البصري في المخ.. ومن ثم تحدث لدي فكرة تنطبع في عقلي عن لون المنضدة أو صلابتها أو غيرها من المعلومات التي نحصل عليها»[١].

الثاني: أفكار التأمل الباطني التي مصدرها التفكير العقلي، مثل التصور والتذكر وباقي أعمال الذهن، لكن هذه الأفكار التأملية الباطنية لا تأتي إلا بعد نقل الحواس المعطيات الحسية إلى العقل، ثم تبدأ عمليات العقل أو الذهن، والتي تسمى أفكار التأمل الباطني.

وقد أثر «لوك» بتقريره تعاون العقل مع التجربة الحسية في تكوين وتأليف أفكار التأمل الباطني، في فلسفة «كانت» النقدية، إذ كانت هذه الخطوة الفكرية من «لوك» تمهيداً لبناء الفلسفة النقدية القائمة على العقل والحس، فـ «لوك» يرى أن أصل كل ما في العقل هو الحس، وأنه لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس، ولذلك يقول «لوك»: «إن تتبعنا لنمو الطفل بعد ولادته، يدلنا على أن عقله يستيقظ عندما تمده الحواس بالأفكار، أما قبل ذلك فهو خامل في العقل لا يفكر بذاته، وإلا كان فطرياً، وإنما يفكر بالقياس إلى المادة التي يحصل عليها بالخبرة»[٢].

ولما كانت المعرفة كلها ـ عند لوك ـ مفسرة بالحس، قسم «لوك» الأفكار من حيث تركيبها إلى قسمين:

الأول: الأفكار البسيطة، وهي ما لا تقبل التحليل إلى أفكار أبسط منها، وهي مكتسبة من التجربتين الظاهرة والباطنة، وذلك مثل صفات الأشياء كالبرودة والصلابة والألوان، وهذه الصفات تنبع إما من التجربة الظاهرة؛ أي: الإحساس، وإما من التجربة الباطنة؛ أي: التفكير. وبناء

(١) «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم»، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص٢٦٢.

(٢) «مفهوم العقل في الفكر الفلسفي»، إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار النهضة العربية، بيروت، ص١٤٨.

عليه فإن تلك الأفكار البسيطة أنواع[١]:

* الأول: أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة، كأفكار اللون عن طريق البصر والصوت عن طريق السمع والصلابة عن طريق اللمس.

* الثاني: أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة، وذلك مثل أفكار الامتداد والشكل والحركة.

* الثالث: أفكار تتكون في العقل بواسطة التجربة الباطنة، وهي الأفكار التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة، مثل الشك والاعتقاد والتصور والتخيل، والاستدلال والتذكر.

* الرابع: أفكار تتكون بواسطة التجربة الظاهرة والتجربة الباطنة، مثل اللذة والألم والحزن والقلق وفكرة الزمان وغيرها «ويعتقد «لوك» أن الأفكار البسيطة لا يستطيع العقل الإنساني ابتكارها، وإن كان يستطيع ابتكار فكرة مركبة، ومثال ذلك أن الأعمى منذ الولادة لن يجد في عقله فكرة عن الألوان والأصم كذلك يمكن أن يصفها له الآخرون لكنه هو ذاته لا يستطيع أن يحصل عليها بنفسه»[٢]، فهذه الأفكار البسيطة تعد ـ في فلسفة لوك ـ الوحدات الأولية التي يمكن أن ينحل إليها التفكير وتكون أساساً لما يبنى عليها من المعارف.

الثاني: الأفكار المركبة وهي ما تقبل التحليل؛ لأن العقل يصنعها ويؤلفها من الأفكار البسيطة بواسطة عملية التركيب أو المقارنة أو التجربة يقول «لوك» عن تلك الأفكار: «إذا ما امتلأ العقل بهذه الأفكار البسيطة، كان له من القوة ما يستطيع به أن يستعيدها ويستثيرها وأن يقارن بينها، ثم

---

(١) انظر: «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين وزكي أمين، ص١٣٨ ـ ١٣٩، و«تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم»، إبراهيم مصطفى، ص٢٦٤.

يؤلف من أجزائها أفكاراً لا نهاية لاختلافها وتنوعها، وبهذا يمكنه ـ متى شاء ـ أن ينشئ أفكاراً مركبة جديدة»[١].

وهذه الأفكار المركبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام[٢]:

الأول: أعراض، وهي الأفكار المركبة التي تؤلفها عقولنا من أشتات الصفات التي لا تقوم بذاتها، بل توجد في غيرها دون أن تطابق تلك الأفكار المركبة الحقيقة الواقعة في الخارج مثل الأسماء الكلية كشجرة وكتاب وقلم.

الثاني: جواهر، وهي الأفكار التي تقابل الأشياء الحقيقية الموجودة في الخارج، وتكون واسطة لمعرفة حقيقة الأشياء التي نجهلها في ذاتها «فالجوهر شيء مجهول لنا نجمع حوله مجموعة من الصفات الجزئية التي تأتي بها الحواس، فأنت تعرف عن البرتقالة مثلاً لونها جاءتك به العين، وملمسها جاءتك به الأصابع، ورائحتها جاءتك به الأنف، وما إلى هذه من سائر الأفكار البسيطة، ولكن الشيء الحقيقي الذي أخذت تضيف إليه هذه الصفة وتلك، حتى تكونت في ذهنك البرتقالة مجهول، فكل علمك عن البرتقالة هو مجموعات الأفكار البسيطة التي فرضنا إلى جانبها وجود شيء «أمر جوهر» تتعلق به وتستقر فيه»[٣]، فـ«جون لوك» أيد فكرة الجوهر على الرغم من اتجاهه التجريبي.

الثالث: علاقات وهي الروابط الفكرية التي تحدث في العقل بين فكرة وفكرة، بحيث تتلازمان ذهنياً مثل الأبوة والبنوة والعلة والمعلول.

ويلاحظ من وصف الأفكار المركبة السابقة أن دور العقل في تكوين هذه الأفكار دور إيجابي فاعل، ذلك لأن تلك الأفكار ما هي إلا نتاج قيام

---

(١) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ١/ ١٣٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ١٣٩؛ و«تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص١٤١.

(٣) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، ١/ ١٤٠.



العقل بعمليات فكرية مختلفة من تذكر وتصور وتخيل ومقارنة، وهذا بعكس دور العقل مع الأفكار البسيطة، فإن دوره معها دور سلبي، ذلك لأن العقل يستقبل الأفكار البسيطة كالمرآة التي لا تستطيع أن ترفض الانعكاسات عليها، فهذا العقل لا يمكنه التخلص من هذه الأفكار البسيطة كما أنه لا يمكنه صنعها والتصرف فيها، ولعل في هذا الكلام ما يدفعنا إلى الحديث عن النقطة التالية وهي:

دور العقل المعرفي في فلسفة «لوك»:

يتمتع العقل ـ في نظر «لوك» ـ بمجموعة من القدرات التي تمكنه من فهم معاني الانطباعات الحسية وتكوين أفكار مركبة منها، وأهم تلك القدرات العقلية قدرتان: الإدراك والإرادة، فالإدراك يمثل الجانب السلبي للعقل، وذلك في إدراكه للأفكار البسيطة، والإرادة تمثل الجانب الإيجابي للعقل لأنها تتبع رغبة العقل في تكوين الأفكار المركبة وإصدار الأحكام.

فللعقل ـ عند لوك ـ دور يتجاوز حدود المفاهيم التجريبية الضيقة، وسأضرب على تقرير هذه الحقيقة أربعةَ أمثلة:

الأول: دور العقل في إحداث الروابط الفكرية بين الأفكار، وهو ما يسميه «لوك» بالعلاقات ـ وقد مضت الإشارة إليها ـ وذلك مثل إعمال العقل المقارنة بين شيئين، مثل مقارنة العلاقة بين الأبوة والبنوة، غير أن أهم العلاقات في فلسفة «لوك» علاقة العلية، وهي تأتي عن طريق المقارنة بين ظاهرتين بينهما تتابع منتظم يدرك بواسطة الإحساس، مثل تمدد الحديد بالحرارة، فيحكم العقل بأن هذا سبب لهذا، وهو حكم يتجاوز حدود التجربة الحسية[1].

الثاني: قدرة العقل ـ عند لوك ـ على خاصية التجريد؛ أي: تجريد

---

(١) انظر: «مع الفيلسوف»، محمد ثابت الفندي، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

الاسم من محتواه المادي للحصول على أسماء عامة أو أفكار عامة من الأشياء الخارجية، أو ـ إن شئت الدقة في التعبير ـ مفاهيم كلية قائمة في الذهن، وبتقرير «لوك» لهذه القدرة للعقل، فإنه يخالف الموقف الأسمى من الكليات، والذي تبناه المذهب التجريبي ممثلاً في بعض رموزه، وأبرزهم «باركلي»، و«هيوم»، و«مل»، إذ قرروا أن الكليات ما هي إلا مجرد ألفاظ وأسماء ليس لها مدلول واقعي لا في داخل الذهن ولا خارجه، لكن «لوك» خالف هذا المذهب إذ «يقول «لوك»: إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية، فإننا نكون أفكاراً عامة، وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العامة التي نستخدمها في البرهنة العقلية»[١].

وبميول «لوك» إلى الموقف التصوري من الكليات، والذي يثبت للكليات وجوداً وحقيقة تصوّرية في الذهن خلافاً للمذهب الاسمي، يتبين أن «لوك» يجعل للعقل دوراً يستقل به عن المفاهيم التجريبية، إذ وجود الأفكار العامة المجردة أو الكليات في الذهن لا نظير لها في الواقع التجريبي، ولا علاقة لها بالمفاهيم التجريبية.

الثالث: قبول العقل ـ عند «لوك» ـ لفكرة الجوهر، فقد أيد «لوك» وجود الجوهر ـ كما أشرت إليه سابقاً ـ على الرغم من اتجاهه التجريبي الحسي، إذ يرى أن الجوهر شيء غير معروف نفترض وجوده لكي يبرر به ارتباط الأعراض المختلفة بالشيء والجوهر ـ عنده ـ نوعان: جوهر مادي وهو المجهول الذي يفترض وجوده وراء جملة من الصفات الحسية التي يمتنع تصور وجودها بدون وجود شيء يحملها، وجوهر روحي وهو نوعان: جواهر روحية متناهية، وجوهر روحي لا متناهٍ وهو الله في نظره[٢].

---

(١) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٣٧٦.

(٢) انظر: «جون لوك»، عزمي إسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٩٩ ـ ١٠٥.

والمقصود أن «لوك» أثبت للعقل دوراً يتجاوز حدود المفاهيم التجريبية بإثباته لفكرة الجوهر التي لا انطباع لها حسي.

الرابع: إدراك العقل ـ عند لوك ـ لما بين الأفكار من توافق أو تباين، إدراكٌ مباشر دون أن يستعين في ذلك الإدراك بملاحظة شيء آخر، ويسمي «لوك» هذا النوع من المعرفة العقلية الصرفة «المعرفة الحدسية»، فدور العقل في مثل هذه المعرفة ـ عند لوك ـ دور استقلالي فاعل لا يحتاج إلى سند من أي من المعارف، وفي ذلك يقول «لوك»: «إن الذهن يدرك أحياناً اتفاق فكرتين أو اختلافهما إدراكاً مباشراً منهما دون تدخل أية فكرة أخرى، وهذا ما يمكننا أن ندعوه معرفة حدسية، ذلك لأن الذهن لا يتجشم أدنى مشقة في البرهنة أو الفحص، بل يدرك الحقيقة كما تدرك العين الضوء بأن تتجه إليه.. وهذا الجانب من المعرفة لا يقاوم، وهو كالشمس الساطعة، يفرض علينا أن ندركه مباشرة طالما يتجه الذهن نحوه، ولا يدع مجالاً للتردد والشك أو الفحص، بل يغمر الذهن فوراً سناه الوضاء، وعلى هذا الحدس يعتمد كل يقين وكل وضوح في معرفتنا»[1]، ويمكن أن نسمي هذا النوع من الإدراك العقلي الإدراك البديهي، مثل إدراك العقل الفرق بين الأبيض والأسود أو إدراك أن المثلث غير المربع أو إدراك وجودنا وهكذا.

وتتفرع من تلك المعرفة الحدسية ـ عند لوك ـ معرفة أخرى يسميها «المعرفة البرهانية»، وهي إدراك العقل لاتفاق الفكرتين أو اختلافهما، إدراكاً غير مباشر مثل معرفتنا بوجود الله، فهذه معرفة برهانية لأنها تحتاج إلى برهان ودليل، ولا يمكن إدراكها إدراكاً مباشراً «وبرهان وجوده عند «لوك»، هو ما في العالم من غرض، وكذلك يؤكد وجودنا نحن وجود الله؛ لأن ما فينا من قوى إنما تحتاج لخلقها إلى كائن ذي قوة

(١) «تراث الإنسانية»، إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، ٤/٤٤٨ ـ ٤٤٩.

مطلقة وعقل سام»[١].

وفي سياق بحثه في أنواع المعرفة يضيف «لوك» نوعاً آخر من المعرفة وهو المعرفة الحسية، وهي معرفة ناشئة من وقوع الحدث على المعنى المعلوم، ودرجة من المعارف تكون فيها أفكارنا مبهمة غامضة تقل عن درجتي المعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية[٢].

ولكن تقسيم «لوك» للمعرفة إلى ثلاثة أقسام: حدسية وبرهانية وحسية، يصطدم مع الأساس المعرفي الذي بنى عليه، وهو تقريره استحالة وجود أفكار فطرية مستقلة عن التجربة الحسية في العقول البشرية، وتأكيده على أن أصل ما في العقل هو الحس، وأنه لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس، ذلك لأن إثبات المعرفة الحدسية يقتضي إثبات معارف عقلية خالصة مستقلة عن التجربة الحسية، وهو بهذا يصطدم مع القول بخلو العقل من معارف مستقلة عن التجربة الحسية، وهذا مما يوجب التناقض والاضطراب، ولذلك يقول «برتراند رسل» بعد أن شرح موقف «لوك» من المعرفة عموماً: «... وهذا مع ذلك تناقضٌ، ولا شأن لـ«لوك» بالتناقضات، وتبعاً لذلك فهو في فصل آخر يقدم لنا نظرية مختلفة ومتضاربة تماماً مع النظرية السابقة، فهو يذكرنا أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الواقعي، فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هي معرفة حدسية، ومعرفتنا بوجود الله هي معرفة برهانية، ومعرفتنا بالأشياء الماثلة للإحساس هي معرفة حسية»[٣].

لكن سياق هذا المبحث يوجب علي التنبيه إلى أمرين مرتبطين بالعلاقة بين فلسفة «لوك» الحسية من جهة وبين الفلسفة الحسية على وجه العموم من جهة أخرى، وهما:

---

(١) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، ١/١٤٣.

(٢) انظر: «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ١/١٤٣.

(٣) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل، ٣/١٨١.

الأول: أنه بقدر ما يريد «لوك» تقريره المذهب الحسي في المعرفة بقدر ما يعتقد بفعالية العقل خلافاً لتيار الفلسفة الحسية العام، وعلى رأسه «هيوم» الذي يمضي بالمذهب الحسي إلى صورته القصوى، وذلك بإنكاره هذه الفعالية للعقل وتفسيره الفكر كله بتداعي المعاني تداعياً آلياً ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ وبذلك يتبين الأمر الثاني وهو.

الثاني: أن المذهب التجريبي يسير في فلسفته الحسية إلى الغلو والتطرف، ويمكن تصور ذلك بتصور طرفيه: الأول «جون لوك» الذي يثبت فعالية العقل، ومن ثم يثبت أنواعاً من الميتافيزيقا، والثاني: الوضعية المنطقية التي تعطل دور العقل الأساسي في المعرفة وتحكم على العبارات الميتافيزيقية ـ لا بالبطلان فحسب ـ بل أشد من ذلك وهو اللغو الذي لا فائدة فيه.

علاقة العقل بالعالم الخارجي في فلسفة «لوك»:

مفهوم «لوك» للعقل ـ وهو أن كل ما يحتويه من أفكار إنما نشأ من مصدرين وهما الإحساس والتفكير ـ يقضي بأن الإنسان مقياس الحقيقة كلها، بل لا يمكن للإنسان أن يتصل بعالم الأشياء الخارجية إلا بأفكار عقله، والتي حصلت له بقوة إحساسه وتفكيره.

ولإيضاح العلاقة بين العقل والعالم الخارجي حلل «لوك» المادة التي تمثل العالم الخارجي، وأثبت أن في الأشياء المادية صفات وخصائص تجعلها قادرة على إحداث الأفكار في عقولنا، وقد قسم هذه الصفات إلى قسمين:

الأول: صفات أولية لا يمكن تصور الشيء بدونها، بمعنى أنها ذاتية في الشيء ملازمة له على أي وضع كان، ثابتة مهما حدث فيه من تغيرات، مثل الشكل والامتداد والصلابة.

الثاني: صفات ثانوية يمكن أن نتصور الشيء بدونها بمعنى أنها ليست ذاتية فيه ولا ملازمة له، بل هي مجرد قوى تحدث فينا إحساسات

مختلفة بواسطة صفات الأشياء الأولية، مثل الألوان والأصوات، والطعوم والروائح، فهذه الصفات لا توجد في الأشياء نفسها بل هي نتيجة لعلاقة اتصال الشيء بالحواس[١].

ولما كانت الصفات الثانوية غير موجودة في الأجسام الخارجية، بل هي مجرد أفكار في عقولنا لا تمثل شيئاً في الأجسام نفسها، كانت تلك الأفكار واسطة بين العقل وبين العالم الخارجي، وفي ذلك يقول «لوك»: «إنه بديهي أن العقل لا يعرف الأشياء مباشرة، ولكنه يعرفها بواسطة أفكاره عنها، وأن معرفتنا يكون نصيبها من الحقيقة بمقدار ما بين أفكارنا وبين الأشياء الحقيقية من تطابق»[٢].

وبهذا يرى «لوك» أن للمعرفة ثلاث علاقات: العقل المدرك، والأفكار الرامزة للأشياء المادية، والأشياء المادية المدركة، فالمعرفة عنده معرفة غير مباشرة تعتمد على الحواس، وهو بهذا يرى أن الإدراك الحسي منه ما هو مباشر، ومنه ما هو غير مباشر، خلافاً للواقعية الساذجة التي ترى أن الإدراك الحسي إدراك مباشر مطلقاً، إلا أن «لوك» لم يشك في وجود العالم الخارجي[٣].

وتفسير «لوك» لطبيعة العلاقة المعرفية بين العقل والعالم الخارجي أثَّر فيمن جاء بعده من الفلاسفة التجريبيين، وبعث في فكرهم الفلسفي مبحثاً جديداً يسمَّى «طبيعة المعرفة»، وقد ظهرت بصمات «لوك» الفلسفية عليهم، وأبرز هؤلاء الفلاسفة التجريبيين «برتراند رسل» وفلاسفة «الوضعية المنطقية» متمثلة في زكي نجيب محمود، حيث قَسَّمَ الأول المعرفة إلى قسمين: معرفة مباشرة، ومعرفة بالوصف، وهي المراد بالمعرفة المستدلة عنده، فقد

---

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٤٤ ـ ١٤٥؛ و«الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم»، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص٢٦٧ ـ ٢٦٩.
(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود ١/١٤١.
(٣) انظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص٣٦٨.

أقام هذه المعرفة على مصادرتين: الأولى: الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية. والثانية: تعليق الإدراك الحسي بالمعطيات الحسية دون واقعها الخارجي المتمثل في الشيء، في ذلك يقول: «فإذا نظرت إلى هذه المنضدة - مثلاً - فليست المنضدة كلها بما يمكن معرفته بالاتصال المباشر لأنك لا ترى «منضدة» ولا تحس بأصابعك «منضدة»، إنما ترى لمعة من الضوء «هو لونها» وتحس درجة معينة من الصلابة، وهكذا... وإذن فما قد عرفته بـ«الاتصال المباشر» هو هذه الإحساسات المباشرة، أما إذا عدت فركبت من مجموعة هذه المعطيات الحسية «منضدة»، فهذا التركيب الناتج إنما يأتي خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى»[1].

أما الدكتور زكي نجيب محمود رائد الوضعية المنطقية فقد تطرف في نظرته الفلسفية لطبيعة المعرفة، إذ يقول: «إن الإحساس باللون لا يدل حتماً على أن «الشيء الملوَّن» موجود في الخارج، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود، ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتيمة ولا يقين؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه؟ إنني إذا «أحسست» كأنما ألمس شيئاً صلباً فالأرجح جداً - كما تدل خبرتي الماضية - ألا يكون ذلك الإحساس وهماً، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً...»[2].

فالقول بأن هناك صفات ذاتية - كما قرره «لوك» - بعث هذه الآراء المثالية والمتمثلة في فلاسفة الوضعية المنطقية، ومنهم الدكتور زكي، كما سيأتي بيانه إن شاء الله في مبحث مستقل.

علاقة اللفظ بالفكرة في فلسفة «لوك»:

يرى «لوك» بناءً على نظرته المعرفية السابقة في الأفكار أن هناك

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٦٧ - ٦٨.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

علاقة مباشرة بين الألفاظ والأفكار من جهة، وبين مدلولاتها المادية من جهة أخرى، لكن ليس هناك علاقة مباشرة بين الألفاظ والأشياء الخارجية إلا بواسطة الأفكار، فالأفكار ـ عند «لوك» ـ تترابط مع الألفاظ، بحيث إذا ما تكرر سماع الإنسان لكلمة من كلمات اللغة فستتكون في ذهنه نفس الفكرة التي تتكون في حالة إدراك الأشياء، التي كان مجرد إدراكها كافياً لإثارة وتكوين مثل هذه الأفكار في الذهن(١).

وهذا التصور الفلسفي لعلاقة اللفظ بالفكرة هو ما دفع «لوك» إلى تحليل ألفاظ اللغة وعباراتها، فمن جهة الألفاظ قسم «لوك» في القسم الثاني من كتابه «مبحث في الفهم الإنساني» الألفاظ إلى ثلاثة أقسام: الأول: أسماء الأعلام، الثاني: الألفاظ العامة، وأما القسم الثالث من الألفاظ: فهي الألفاظ التي لا تشير إلى شيء في الواقع الخارجي، مثل ما يسمى في اللغة بالأدوات كحروف الجر وحروف العطف، ومثل ما يسمى في المنطق بالرابطة المنطقية والعلاقات، فهذه صور لفظية يضعها العقل أو اللغة لأغراض مثل كلمة «على» في قولنا: «الكتاب على المنضدة»، فلا وجود لهذه اللفظة في الواقع الخارجي، ولا يمكن الاستغناء عنها لفهم العبارة(٢).

وبتقرير «لوك» للألفاظ العلاقية يظهر أثره في تكوين بعض المفاهيم الأساسية للمنطق الرمزي، الذي اعتمدته الوضعية المنطقية منطلقاً لها، ففي سياق تحليل «لوك» للغة ذهب إلى أن هناك نوعين من القضايا(٣):

الأول: قضايا تكرارية أو تحليلية وهي التي لا تؤدي أي زيادة في معرفتنا مثل ما يلي:

---

(١) انظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٨١.

(٢) انظر: «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم»، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص٢٧٥.

(٣) «فلسفة التحليل عند فتجنشين»، عزمي إسلام، ص٨٢ ـ ٨٥.

١ ـ قضايا الذاتية التي تؤكد أن الشيء هو هو.

٢ ـ بعض القضايا التي يكون محمولها تعريفاً لموضوعها، مثل قولنا: «الرصاص معدن»، فجميع الأفكار البسيطة التي تكون فكرتنا المركبة التي عبرنا عنها بالحد المنطقي «معدن» لا يمكن أن تزيد عن تلك الأفكار البسيطة التي تكوّن فكرتنا المركبة، التي عبرنا عنها بالحد «رصاص»، إذ إن كلمة «معدن» في هذه الحالة تلخص جميع الأفكار الرئيسية عن جسم له ثقل معين لين قابل للذوبان.

٣ ـ بعض القضايا التي يكون محمولها جزءاً من تعريف الموضوع، كقولنا: «الرصاص قابل للذوبان»، فليس في هذا المثال إضافة جديدة، بل فيه توضيح لفكرة بسيطة واحدة من مجموعة الأفكار التي يتركب منها معنى المحمول، وفي هذا النوع من القضايا يقول «لوك»: «أي خبر جديد يفيده كلامي حين أقول: إن الذهب أصفر أو إنه قابل للذوبان في الماء الملكي Rqua Regia؛ أي: حين أخبرُ شخصاً ما بما قد أخبرَ به أو عرفه من قبل؟»[1].

الثاني: قضايا إخبارية أو تركيبية وهي التي تفيد خبراً جديداً، ويمثل «لوك» عليه بمثال «الإنسان يعرف معنى الله» أو «ينام إذا تعاطى مخدراً»، ويعلل لذلك بقوله: «لأن هذا يدل على معنى جديد نتعلمه ونعرفه بالإضافة إلى ما تحمله كلمة «إنسان» من معاني نعرفها من قبل»[2].

ويظهر ـ جلياً ـ أن تفريق «لوك» بين القضايا التكرارية والقضايا الإخبارية، كان هو الأساس الذي بنى عليه «ليبنتز» تفرقته بين ما هو ضروري وممكن، وبنى عليه «كانت» تفرقته بين ما هو تحليلي وتركيبي، فقد كانت تلك الرؤية التحليلية من «لوك» مقدمة بدأت منها الفلسفة التحليلية

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

الحديثة لتشييد بنائها المنطقي، ومن ذلك اعتماد الوضعية المنطقية على تلك الرؤية التحليلية في حل أكثر المشكلات التي كانت تواجه التجريبيين عموماً، وهي تفسير الصدق المنطقي للقضايا الرياضية، يقول رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي زكي نجيب محمود: «... أكبر مشكلة كانت تقف في وجه التجريبيين هي هذه: إذا قلنا: إن العلم أساسه التجربة الحسية، فبماذا يعلل يقين الرياضة والمنطق مع أن قضايا هذين العلمين لا تأتي عن طريق الحواس؟ فالنتيجة التي انتهت إليها «الوضعية المنطقية» في ذلك هي أنه بتحليل قضايا هذين العلمين تبين أنها جميعاً تحصيل حاصل ولا تقول شيئاً جديداً...»[١].

ويكفي هذا دلالة على أثر ذاك الفيلسوف التجريبي «لوك» على من بعده مِن الفلاسفة التجريبيين باختلاف مناهجهم، ومن هذا المنطق يصح أن نقول ـ بكل ثقة ـ: إن الفيلسوف «لوك» يعد من الجذور الفلسفية التي أثرت في تشكيل الوضعية المنطقية سواء كان هذا التأثير مباشراً أو غير مباشر.

ثالثاً: معالم فلسفة «ديفيد هيوم» وأثرها في الوضعية المنطقية:

إن الفلسفة التجريبية التي بدأت على يد «فرنسيس بيكون»، وتطورت بفكر «جون لوك»، قد نضجت واكتملت على يد «ديفيد هيوم»، ولذلك تتابع نقاد الفلسفة ومؤرخوها على اعتبار فلسفة «هيوم» قمة الفلسفة التجريبية الإنجليزية، ذلك لأن «هيوم» خَلَّصَ الفلسفة التجريبية من العناصر غير التجريبية التي تسللت إلى الفلسفة التجريبية من قبل الفلاسفة التجريبيين قبله مثل «لوك» و«باركلي»، وبذلك كانت فلسفة «هيوم» اللَّبِنَة الأخيرة التي أكملت البناء الفلسفي للفلسفة التجريبية، إذ قد كانت فلسفته امتداداً طبيعياً لفلسفة «بيكون» و«لوك» و«باركلي»، بل وكانت حلقة وصل بين هؤلاء الفلاسفة، والنتائج الفلسفية للنزعة التجريبية، ولذلك يقول «رسل»: «دافيد

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٤٣.

هيوم» David Hume أحد أهم الفلاسفة «١٧١١ ـ ١٧٧٦م»؛ لأنه وصل بفلسفة «لوك» و«باركلي» التجريبية إلى نتيجتها المنطقية»[١] لكن «هيوم» غلا في نظرته التجريبية غلواً فاحشاً أوصله إلى الشك واللاأدرية المناقضين لبديهيات الفلسفة التجريبية.

ولمكانة «هيوم» الكبرى في الفلسفة التجريبية، كان له الأثر الكبير في تشكيل البناء الفلسفي لاتجاهات وفروع الفلسفة التجريبية والتي جاءت من بعده، ومن هذه الفروع التي تأثرت بفلسفة «هيوم» في تشكيل جانبها المعرفي والفلسفي «الوضعية المنطقية»، ولذلك يقول رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي زكي نجيب محمود: «يُعدُّ «ديفيد هيوم» David Hume أباً لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها، وهي الحركة التي يطلق عليها أنصارها اسم «الوضعية المنطقية» حيناً واسم «التجريبية العلمية» حيناً آخر. . .»[٢].

وقد جمع «ديفيد هيوم» أصول فلسفته ـ والتي تتمحور حول الجانب المعرفي ـ في كتاب وسمه بـ«رسالة في الطبيعة البشرية» «وتنقسم رسالة «هيوم» في الطبيعة البشرية إلى ثلاثة كتب تتناول على التوالي الفهم والعواطف والأخلاق، وما هو هام وجديد في نظرياته يوجد في الكتاب الأول»[٣].

وسأحاول ـ في سياق هذا المبحث ـ أن أُجمل أهم جوانب فلسفته المعرفية مبيناً أثر فلسفته في تشكيل بعض المفاهيم الفلسفية للوضعية المنطقية، وذلك في المباحث المختصرة التالية:

تحليل «هيوم» للفكر:

المعرفة في نظر «هيوم» كما هي في نظر «لوك» من قبله تتألف من

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/٢٥١.
(٢) «ديفيد هيوم»، الدكتور زكي نجيب محمود، ص٩.
(٣) «تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل ٣/٢٥٣.

عناصر، هي المدركات البسيطة التي تتلقاها العقول البشرية وتنفعل بها، دون أن يكون لهذه العقول أي أثر فعال فيها.

وهذه المدركات البسيطة التي تتركب منها المعرفة تنقسم في نظر «هيوم» إلى قسمين: انطباعات وأفكار، وهذان القسمان يمثلان مصدر المعرفة البشرية عند «هيوم»، ويبدأ «هيوم» في عرض نظريته المعرفية بالتمييز بين هذين القسمين، فالانطباعات هي ما ينطبع بها الإنسان انطباعاً حسياً مباشراً، حين يدرك شيئاً بإحدى حواسه الظاهرة، مثل إدراك حرارة النار أو رؤيتها، أو حين يدرك شيئاً بأحدى حالاته الوجدانية كالغضب أو الحب وما شابههما، وأما الأفكار فهي ما تخلفه تلك الانطباعات عند صاحبها من صور ذهنية وذكريات، مثل تذكر حرارة النار أو تذكر رؤيتها أو تذكر الغضب أو الحب.

ومحور التميز والتفريق بينهما يدور حول معرفة مقدار ودرجات القوة والحيوية التي يصحب كلاً منهما في الذهن، فالانطباعات أكثر وضوحاً وأقوى أثراً في الذهن، والأفكار أقل من الانطباعات في الوضوح وأضعف منها في الأثر، إذ هي صور واهنة لهذه الانطباعات التي نجدها في إدراكنا حال غيبة الموضوع عنا، «فالسمع والرؤية واللمس، وكذلك الحب والكراهية والرغبة والإرادة، تكون «انطباعات» حين تكون جلية واضحة عميقة الأثر أثناء مباشرتها وممارستها، ثم تكون هي نفسها «أفكاراً» حين نستعيدها فيما بعد باهتة اللون خافتة الصوت ضعيفة الأثر»[١].

وفي تقرير ذلك يقول «هيوم»: «إدراكات العقل البشري بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما من الآخر، وسأطلق عليهما لفظتي «انطباعات» و«أفكار» وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية، اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق إلى فكرنا

---

(١) «ديفيد هيوم»، الدكتور زكي نجيب محمود، ص٣٥.

أو شعورنا: فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها «بالانطباعات»، وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل إحساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عند ما تظهر للمرة الأولى في النفس، وأما لفظة «الأفكار» فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات»[١].

وقد رتب «هيوم» على قوله بأن الأفكار صور للانطباعات الحسية أو الشعورية استحالة أن تصدر فكرة صحيحة عن غير انطباع حسي، بل كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعات حسية، وما لا يمكن رده من الأفكار إلى انطباع حسي، فهو وهم لا حقيقة له، وذلك مثل الأفكار الميتافيزيقية، وفي ذلك يقول «هيوم»: «سرعان ما يختلط علينا الأمر في الميتافيزيقا، فلا نفرق بين فكرة مجردة مما يمكن تحليله ورده إلى أصول من الخبرة المباشرة، وبين فكرة أخرى نحاول أن نرد عناصرها إلى أصولها الانطباعية الأولى.. فإذا وقفنا وقفة المرتاب إزاء فكرة مما يسوقه الفلاسفة في مباحثهم، فما علينا إلا أن نبحث عن الانطباعات المباشرة التي نستطيع ردها إليها، فإذا لم يكن من الممكن ردها إلى الانطباع الذي استمدت منه وجودها، فإن ذلك يؤكد ريبتنا في صحتها.. وهكذا يزول عن أفكارنا ما قد يكتنفها من غموض بسبب اختلافنا في الرأي والمذهب إذا نحن أخرجناها إلى الضوء الواضح، ضوء خبرتنا الحسية...»[٢].

فالمبدأ الأساسي الذي أقام عليه «هيوم» بناءه الفلسفي هو أن كل فكرة لا بد أن تكون صورة للانطباع الحسي أو الشعوري، فلا بد أن تصدر عن خبرات مباشرة إما الحس أو الشعور، حتى ولو كانت تلك الفكرة منغمسة في الخيال، كفكرة «جبل من ذهب» فهذه الفكرة المركبة وإن لم يكن لها أصل مما قد وقع في الحس، إلا أنها مكونة من عنصرين الجبل

---

(١) المصدر السابق، النص رقم ١، ص١٧١.
(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٨٧.

والذهب، وكلاهما قد عرف بالحس المباشر، ومن ثم فإن العقل ـ عند هيوم والتجريبيين عامة ـ لا يمكن أن يستقل بفكرة ليست في أصلها صادرة من انطباع حسي.

وقد أقام «هيوم» البرهان على مبدئه المعرفي السابق بحجتين[1]:

الأولى: أن كل الأفكار المركبة إذا حللتها فإنها ترجع بواسطة التحليل إلى أفكار بسيطة، كل فكرة منها صورة لانطباع حسي مدرك بواسطة الخبرة المباشرة، ففكرة «البرتقالة» مثلاً فكرة مركبة من أفكار بسيطة وهي لونها وطعمها ورائحتها وشكلها، وكلها ترجع إلى انطباعات حسية.

الثانية: أن من حرم حاسة حرم الأفكار المترتبة على انطباعات تلك الحاسة المفقودة فالأكمه لا يعرف ما اللون، والأصم لا يعرف ما الصوت، مما يدل على استحالة معرفة فكرة ما إلا بعد إدراك انطباعها الحسي.

وكان لتحليل الفكر عند هيوم أثر بالغ في صبغ المنهج التحليلي للوضعية المنطقية بالصبغة الحسية، مع وضوح الفرق بين اتجاه التحليل عند «هيوم» واتجاهه عند «الوضعية المنطقية»، لكن المنطق التحليلي واحد والرؤية الفلسفية واحدة، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «إن الوضعيين المعاصرين يعدون «هيوم» أباهم الحقيقي، على الرغم من أنهم لا يتكلمون نفس اللغة التي كان يتكلمها عن «الانطباعات» و«الأفكار»، بل هم يحصرون جهدهم الفلسفي ـ لا في أبحاث نفسية معرفية كما فعل هيوم ـ بل في العبارات اللغوية والألفاظ، يحللونها إلى عناصرها، فالأساس بينهم وبين هيوم واحد، أما طبيعة ما يعملونه على هذا الأساس فمختلفة عن طبيعة ما كان يعمله، ذلك أن الوضعيين المعاصرين حين يتناولون كلمة بالتحليل تراهم يلجأون إلى تعريفها.. لا بد أن تنتهي إلى كلمات يكون

(١) انظر: «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٣٦.

تعريفها لا بكلمات أخرى، بل بالإشارة إلى مسمياتها فيما تحتوي عليه خبرة الإنسان المباشرة، وإن شئت فسم هذه الكلمات الأخيرة التي نعرفها بالإشارة إلى مسمياتها باللامُعَرَّفات؛ أي: هي الكلمات التي لا يكون تعريفها بكلمات سواها، وبذلك تنقسم الكلمات إلى «مُعَرَّفات» و«اللامُعَرَّفات» وبالثانية نعرف الأولى.. فالوضعيون المعاصرون يقابلون بين «اللامُعَرَّفات» و«المُعَرَّفات» كما كان هيوم يقابل بين «الانطباعات» و«الأفكار» الأساس واحد لكن العمل مختلف...»[1].

وفي موضع آخر يشيد الدكتور زكي بأصل فلسفة «هيوم» المعرفية، والقاضية بأن كل فكرة لا بد أن تكون صورةً للانطباع الحسي أو الشعوري، وبهذه الفلسفة يرى الدكتور زكي أن هيوم قد حقق هدفهم الفلسفي الرئيس وهو هدم الميتافيزيقا، ولذلك استحق أن يكون رائداً أولياً للوضعية المنطقية، وفي ذلك يقول: «هذه نقطة بالغة الأهمية في فلسفة «هيوم»، وهي من الأسس التي تجعله رائداً للمدرسة التجريبية العلمية المعاصرة لنا اليوم.. لا يجوز لأحد أن يتحدث عن كائن ما، يزعم له الوجود الفعلي دون أن يكون في مستطاعه إسناد حديثه هذا إلى خبرة حسية من بصر أو سمع أو لمس... إلخ، أما أن تدَّعي الوجود الفعلي لكائن معين ثم تعجز عن هدايتنا إلى الحاسة التي جاءنا العلم به عن طريقها، فذلك تناقض صريح، كأنك بمثابة من يقول: إني أرى ولا أرى، أو إني أسمع ولا أسمع»[2].

غير أن الفرق في تحليل المعرفة من خلال الفكر بين «هيوم» والوضعية المنطقية هو أن «هيوم» جعل اهتمامه الأول تحليل «المعرفة» تحليلاً نفسياً لا منطقياً، بمعنى أنه حاول أن يرد «الأفكار» إلى مصادرها الأولى البسيطة، فكانت هذه المصادر عنده «الانطباعات» الحسية التي

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٤١.
(٢) المصدر السابق، ص١١٥.

انطبعت بها هذه الحاسة أو تلك، والفكرة التي نحاول ردها إلى مصدرها الحسي فلا نجد لها مثل هذا المصدر تكون عنده فكرة وهمية باطلة، أقول: إنه بينما جعل مجال بحثه تحليلاً نفسياً، كأنما هو عالم نفسي يبحث في التفكير الإنساني ترى الوضعية المعاصرة «منطقية» لا نفسية، فالذي تحلله ليس هو «الأفكار» بل «القضايا»، والعناصر البسيطة التي تحاول الامتداد إليها ليست هي «الانطباعات» الحسية الأولية «بل هي القضايا الأولية التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها»[1] وقد أشرت إلى هذا الفرق في أول مباحث هذا الفصل.

تداعي الأفكار:

يرى «هيوم» أن الأفكار دائمة الاتصال والارتباط بعضها ببعض، وهو أمر تقره أدنى درجات الملاحظة لكل تفكير واعٍ بل ولكل تفكير حالم، حتماً سنجد بين هذه الأفكار ترتيباً يجعل الفكرة اللاحقة ذات ارتباط وصلة بالفكرة السابقة، فهذه الروابط والصلات التي تنشأ عادة بين تلك الأفكار الناتجة عن الانطباعات تجعل الذهن سريع الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى نتيجةً لارتباط إحداهما مع الأخرى، وهذا ما يسميه «هيوم» بـ«قانون تداعي الأفكار».

وبالنظر في نوعية الروابط والعلاقات بين تلك الأفكار يرى «هيوم» أن هناك ثلاث علاقات يجري بمقتضاها الترابط بين الأفكار، وهي التشابه والتجاور في الزمن والمكان والعلة والمعلول.

فإذا كان بين الفكرتين وجه شبه، فإن الفكرة الثانية تستدعي الفكرة الأولى، وذلك مثل تذكر شخص ما فإنه يستدعي تذكر نفس الشخص، وإذا كانت الفكرتان قد وقعتا في لحظتين من الزمن متتابعتين أو وقعتا معاً في

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٤ ـ ٣٥.

لحظة واحدة أو إذا كانت قد وقعتا في موضع واحد من المكان أو في موضعين متقاربين، فإن الفكرة الثانية تستدعي الفكرة الأولى بواسطة علاقة التجاور الزماني أو المكاني، مثل تذكر مسكن معين فإنه يستدعي تذكر المسكن الذي يجاوره، وذلك بعلاقة التجاور المكاني، أو تذكر أمر حدث اليوم فإنه يستدعي تذكر ما حدث بالأمس في نفس وقت حدوث اليوم وذلك بواسطة علاقة التجاور الزماني، وإذا كانت بين الفكرتين رابطة سببية فإن الثانية تستدعي الأولى، مثل تذكر الجرح فإنه يستدعي تذكر الألم الذي يصاحبه، وذلك بواسطة علاقة العلة والمعلول.

وفي تقرير ذلك يقول «هيوم»: «وإنه على الرغم من أن الأفكار المختلفة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً هو أوضح من أن تخطئه الملاحظة، إلا أنني لا أجد بين الفلاسفة فيلسوفاً واحداً قد حاول أن يمحص أو يصنف شتى المبادئ التي يجري الترابط بمقتضاها، وإنه لموضوع جدير باستثارة الرغبة في أنفسنا لبحثه، ويبدو لي أن ثمة مبادئ ثلاثة فقط يجري بمقتضاها الترابط بين الأفكار، وهي: التشابه والتجاور في زمن الوقوع أو مكانه والعلة والمعلول»[١].

وقانون التداعي «هو ما يفسر ـ لدى هيوم ـ ضم الإحساسات المتفرقة التي تأتي من الشيء الواحد، فالمعطيات الحسية لـ«البرتقالة» مثلاً متنوعة مختلفة ففيها اللون الذي يأتي عن طريق العين، وفيها الرائحة التي تأتي عن طريق الأنف، وفيها الطعم الذي يأتي عن طريق اللسان، وفيها الملمس الذي يأتي عن طريق الأصابع، فهذه الإحساسات تظل في الذهن أشتاتاً متفرقة إذا اعتمدنا على الحواس فقط، فليست «البرتقالة» هي لونها وحده أو طعمها وحده أو رائحتها وحدها، إنما «البرتقالة» هي هذه جميعاً متجمعة في «شيء» معين واحد؟ فما الذي يجعلنا نجزم بأن البرتقالة هي

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٥٢.

كل هذه الإحساسات المتفرقة المختلفة، يجيب «هيوم» بأن تسارع هذه الإحساسات إلى اجتذاب بعضها إلى بعض بطريقة آلية بواسطة قانون التداعي، هو الذي يبرر لنا الحكم على هذه الإحساسات المختلفة المتفرقة بأنها شيء واحد، دون أن نحتاج في ذلك إلى عامل خارج عنها.

أما العقليون ـ لا سيما الفيلسوف «كانت» ـ فيرون أنه لا بد من دور العقل في الحكم على هذه الإحساسات المختلفة المتفرقة بأنها شيء واحد، وهذا هو الفارق المنهجي الفلسفي بين العقليين والتجريبيين أو بالأدق بين «كانت» و«هيوم»[١].

موقفه من الإدراك الحسي:

يحاول الفيلسوف «هيوم» تعليل الاعتقاد الفطري الطبيعي بوجود أشياء خارجية لها وجود مستمر ومتميزة عن الوجود الذهني، وهو اعتقاد يراه باطلاً من أساسه إذ يقول: «. . . إن كل ما يبدو للذهن ليس إلا إدراكاً، وهو إدراك غير مستمر وغير مستقل عن الذهن، بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء وينسبون وجوداً متميزاً إلى نفس الأشياء التي يحسون بها أو يرونها. . .»[٢].

فإذا كان وجود الأشياء الخارجية ـ في نظر هيوم ـ وجوداً ذهنياً ذاتياً لا موضوعياً خلافاً لما يعتقده العوام، يحاول «هيوم» تعليل اعتقاد العوام بإثارة سؤالين متعلقين بوجود العالم الخارجي، وهما: «لماذا نعزو للأشياء وجوداً مستمراً حتى ولو لم تكن موجودة؟ ولماذا نفرض أن تلك الأشياء موجودة خارج العقل متميزة عن القوة المدركة؟»[٣].

---

(١) انظر: «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود، وزارة الإرشاد القومي، ١٩٥٦م، ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية، ص١١١.

(٣) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ١/١٥٨.

فالسؤال الأول: متعلق بما نعتقده من استمرار وجود الأشياء الخارجية في حالة غيابها عن حواسنا، فالإنسان يرى ويلمس مكتبة مثلاً، ثم يخرج من غرفته فيغيب مكتبه عن حواسه، فإذا رجع إلى الغرفة ورأى ولمس مكتبة عندها يمتلكه اعتقاد بأنه هو نفسه المكتب الذي رآه من قبل ولمسه، فما الذي يوجب له هذا الاعتقاد مع أنه لو اعتمد على شهادة الحواس، لقال: إنه مكتب آخر قد بدأ بإدراكي الحسي الثاني له؛ لأن الحواس لا تقدم للإنسان إلا إدراكاً حاضراً فقط.

وأما **السؤال الثاني**: فمتعلق باعتقادنا باستقلالية وجود الشيء الخارجي المدرك بالحواس خارج حدودنا ونطاقنا، فبمجرد نظر الإنسان إلى مكتبه ـ مثلاً ـ يتملكه اعتقاد بأنه ليس مجرد انطباع حسي على جارحة العين، بل هو شيء خارجي مستقل عنه، فما الذي يوجب له هذا الاعتقاد، إنه لا يعلم في العالم الخارجي إلا ما في ذهنه من مدركات حسية، لماذا يفترض الإنسان وجود ما لا يعلم؟ أفلا يمكن أن يكون المكتب الذي رآه مجرد انطباع حسي دون أن يكون هناك ما يقابله في الخارج؟!

إذن ما الذي يحملنا على هذين الاعتقادين: الاعتقاد باستمرار وجود الشيء الخارجي أثناء غيابه عن الحواس، والاعتقاد بوجوده مستقلاً عنا؟

للجواب على هذا السؤال ثلاثة احتمالات: فإما أن يكون الحامل على هذين الاعتقادين الحواس، وإما أن يكون العقل، وإما أن يكون الخيال، وفي سياق جواب «هيوم» عن هذا السؤال يبطل افتراض كون الحواس أو العقل حاملين على هذا الاعتقاد، أما الحواس فلا يمكن أن تكون مصدراً للاعتقاد باستمرار وجود الشيء الخارجي أثناء غيابه عن الحواس لاستحالة أن تقدم الحواس للمدرك مدرّكاً غائباً، بل لا يمكن لها إلا أن تقدم إدراكاً حاضراً فقط فغياب الشيء الخارجي عن الحواس ليس على صلة بالحواس، وإلا كان ذلك تناقضاً، إذ لو لم يصح ذلك لصح

قولك: إنني أرى الشيء حين لا أراه، وألمسه حين لا ألمسه، وهذا تناقض صريح.

وكما أن الحواس لا تكون مصدراً للاعتقاد باستمرار وجود الشيء الخارجي حالة غيابه عن الحواس، فكذلك لا يمكن أن تكون الحواس مصدراً للاعتقاد باستقلال وجود الشيء الخارج عن وجودنا؛ لأن غاية ما تفعله الحواس أن تمد العقل بالانطباع الحسي للشيء الخارجي دون أن تمد العقل بإدراك ما وراء ذلك، وهو الشيء نفسه الذي هو مصدر الانطباع، ومن ثم فيستحيل على الحواس أن تحكم على الشيء باستقلال وجوده عن وجودنا، فبأي حق تحمَّل الحواس ما لا يمكنها تجاوزه؟ فليس في الكون إلا هذه الأفكار التي ندركها!![1].

ويلاحظ أن «هيوم» في مناقشته للعلاقة بين الحواس والأشياء الخارجية، قد تابع الفيلسوف «لوك» في تقريره بأن الصفات الثانوية كالأصوات والطعوم والألوان غير موجودة في الأجسام الخارجية، بل هي مجرد أفكار في عقولنا لا تمثل شيئاً في الأجسام نفسها، ومن ثم فإنها أفكار تتوسط بين العقل والعالم الخارجي ـ وقد سبق تقرير ذلك في شرح فلسفة «لوك»، وفي سياق مناقشة «هيوم» للعلاقة بين الحواس والوجود المستمر يصرح بما قرره «لوك» سابقاً، إذ يقول: «... من الواضح أن الألوان والأصوات وما إليها هي في أساسها شبيهة بالألم ينشأ عن حز أجسادنا بجسم صلب، وباللذة تنشأ عن الدفء ينبعث من النار، وأن الفرق بين هذه وتلك لا ينبني على إدراك الحس ولا على العقل ولكنه وليد الخيال»[2].

وبهذا يظهر أثر «لوك» و«هيوم» في التمهيد لمقولة «فصل المعطيات

---

(١) انظر: «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٥٥ ـ ٥٨.

(٢) المصدر السابق، النص رقم ٣ ص١٧٨.

الحسية للشيء عن الشيء نفسه»، والذي بنى عليها «برتراند رسل» و«الوضعية المنطقية» مفهومهما عن الإدراك الحسي، وتنظيرهما للعلاقة بين المدرِك والعالم الخارجي، وقد نبهت عليه في شرح فلسفة «لوك».

وإذا كانت الحواس لا يمكن أن تكون مصدراً ـ عند هيوم ـ للاعتقاد باتصال وجود الشيء الخارجي أثناء غيابه عن الحواس، أو مصدراً للاعتقاد باستقلال وجود الشيء الخارجي عن وجودنا، فكذلك العقل لا يمكن أن يكون مصدراً لهذين الاعتقادين ـ في نظر «هيوم» ـ، ذلك لأن العقل لا يمكن أن يكون فعالاً يستدل به إلا بوسيلته، وهي الحواس فالعقل بمثابة النتيجة التي تستمد صحتها وقوتها من المقدمة التي تمثلها الحواس، وإذا كانت الحواس لا يمكن أن تكون حاملاً على هذين الاعتقادين فمن باب أولى لا يمكن أن يكون العقل حاملاً على هذين الاعتقادين، فما بقي ـ في نظر «هيوم» ـ إلا الاحتمال الثالث وهو كون «الخيال» هو الحامل على هذين الاعتقادين.

فما هو الخيال في فلسفة «هيوم» وما دوره في الإدراك الحسي؟

الخيال ـ عند هيوم ـ هو عبارة عن فكرة منطبعة بانطباع حسي لكن ضعفت قوتها وحيويتها ووضوحها مع طول العهد، ولذلك فإن «هيوم» يميز بين «الذاكرة» و«الخيال» على أساس درجة النصوع والوضوح والقوة، فالأقوى هي الذاكرة والأضعف هو الخيال[1]؛ فالخيال والذاكرة ما هما إلا فكرة انطبعت بانطباع حسي سابق، فإذا احتفظ هذه الفكرة بدرجة كبيرة من حيوية الانطباع سميت «ذاكرة»، وإذا ضعفت حيوية تلك الفكرة ضعفاً شديداً سميت «خيالاً».

فالخيال عند «هيوم» هو الذي يحمل على الاعتقاد بهذين الوهمين، وهما الاعتقاد باستمرار وجود الأشياء الخارجية، والاعتقاد بوجودها

---

(١) انظر: المصدرالسابق ص٦٢ ـ ٦٦.

مستقلة عن وجودنا، ووجه ذلك «أن الإنسان إذا ما جاءته سلسلة انطباعات على لحظات من الزمن متتابعة شديدة الشبه بعضها ببعض، فإنه يميل بخياله إلى دمجها بحيث تصبح وكأنها انطباع واحد يدل على شيء واحد، فالشمس ـ مثلاً ـ أراها مرة بعد مرة، وفي كل مرة تطبع عيني بانطباع هو في الحقيقة مستقل في الانطباع الذي تطبعني به المرة الثالثة، لكن الانطباعين يكونان على تشابه شديد، فأدمجهما بحيث أجعلهما وكأنهما انطباع واحد مبعثه شيء واحد في الخارج هو الشمس، هذا التوحيد الذي أدمج به ما هو في الحقيقة متعدد هو الذي يسمى في الفلسفة بمبدأ الهوية أو مبدأ الذاتية»[١].

فالخيال هو الذي ينقل الذهن من فكرة مستقلة إلى فكرة مستقلة نقلاً سريعاً بواسطة علاقة التشابه ـ وهي إحدى الروابط بين الفكرة وأختها ـ بحيث يعتقد أن الشيء الخارجي الذي هو مبعث الفكرتين الشبيهتين شيء واحد له هوية واحدة ثابتة مستقل بوجوده عن وجودنا، وهذا وهم، والحقيقة ـ عند هيوم أنك لو حللت الأمر لأيقنت ببطلان ما يوحي به الخيال ولأوجبت الشك في وجود الأشياء الخارجية لاستحالة إثباتها من طريق الحواس ومن طريق العقل، وفي بيان ذلك يقول «هيوم»: «ذاكرتنا تقدم إلينا عدداً كبيراً من أمثلة الإدراكات التي يشبه كل منها الآخر، والتي تعود في فترات زمنية مختلفة، بعد شيء من الانقطاع، وهذا التشابه يخلق لدينا ميلاً إلى النظر إلى هذه الإدراكات المنقطعة على أنها متماثلة، وكذلك ميلاً إلى الربط بينها عن طريق وجود مستمر، لكي نبرر هذه الهوية، ونتجنب التناقض الذي يبدو أن الظهور المتقطع لهذه الإدراكات يؤدي بنا إليه ضرورة»[٢].

وقد أثر موقف «هيوم» المثالي الصارخ في مثاليته على موقف

---

(١) المصدر السابق، ص٥٨.

(٢) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص١١٧.

الوضعية المنطقية من طبيعة المعرفة، فكما كان هيوم ممثلاً للجذور الفلسفية للوضعية المنطقية فهو ـ أيضاً ـ ممثل للجذور المثالية للوضعية المنطقية، كما سيأتي بيانه من خلال نقد فكر الدكتور زكي الفلسفي إن شاء الله.

موقفه من السببية والاستقراء:

قرر «هيوم» فيما مضى أن الأفكار دائمة الاتصال والارتباط وأن أهم الروابط والعلاقات بين الأفكار علاقة العلة والمعلول، بل يرى أن كل أحكام الواقع إذا حللتها قائمة على أساس تلك العلاقة والرابطة، فعن طريق هذه العلاقة يجاوز الإنسان حدود شهادة الحواس وشهادة الذاكرة في حكمه على الواقع، وهذا أمر تضطرنا إليه الحياة العملية ـ على حد تعبير هيوم ـ فمن يجد أثناء سيره في جزيرة مهجورة ساعة أو أية آلة أخرى يحكم من فوره بأن قد كان على هذا الجزيرة المهجورة إنسان[١].

في هذا السياق يحاول هيوم الإجابة على السؤال التالي: كيف ندرك تلك العلاقة بين العلة والمعلول؟ هل إدراك تلك العلاقة عن طريق العقل؟ أم عن طريق الحواس؟ فيقرر أن الطريق الوحيد لإدراك هذه العلاقة هي الحواس؛ لأنه يستحيل الحكم على أن بين الشيئين علاقة سببية إلا إذا وقع ذانِك الشيئان في خبرتنا الحسية مقترنتين اقتراناً يبرر استدلالنا على إثبات الرابطة السببية بينهما، ولذلك يقول «هيوم» تأكيداً على دور الحواس في إدراك العلاقة السببية، التي يمكن بها مجاوزة حدود الحواس والذاكرة: «وقد يكون من الملائم أن نلاحظ في هذا الموضع أنه على الرغم من أن النتائج التي نستخرجها من خبرتنا تجاوز بنا حدود ذاكرتنا وحواسنا، وتؤكد لنا أموراً من الواقع حدثت في أبعد الأماكن عنا وفي أنأى العصور عن زمننا، إلا أنه لا بد دائماً من أن تكون واقعة ما حاضرة أمام الحواس والذاكرة، تكون لنا نقطة بداية للسير في طريق استنتاجنا لتلك النتائج، فإن

---

(١) انظر: «ديفيد هيوم» زكي نجيب محمود، ص٦٨ ـ ٦٩.

من يجد في أرض يباب آثار مبانٍ شامخة ليستنتج أن تلك الأرض قد كانت في العصور القديمة مأهولة بسكان متحضرين، أما إذا لم يصادف في تلك الأرض شيئاً من هذا القبيل، فقد كان يستحيل عليه أن يقوم باستدلال كهذا...»[١].

فأساس تصور تلك الرابطة أساس تجريبي، وهو يعني مجرد إدراك تتابع حادثتين وتلازمهما تلازماً متكرراً، ولا يمكن أن يكون أساس تلك الرابطة أساساً عقلياً قبلياً لأنك «مهما حللت بعقلك البحث واقعة ما فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحق بها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، السبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلاً عقلياً لا يدل وحده على الآخر»[٢].

ولما كانت التجربة الحسية أساساً للرابطة السببية نفى ـ هيوم ـ الضرورة العقلية في العلاقة السببية، وقد بنى نفيه للضرورة السببية على مبدئه المعرفي السابق القاضي بأن كل الأفكار ما هي إلا صور من انطباعات حسية، ومن ثم فإنه يستحيل أن تخطر لنا فكرة دون انطباعها الحسي، وفي هذا السياق يتساءل هيوم: ما هو الانطباع الذي ولد في الذهن فكرة العلة والمعلول؟ ويجيب بأن الحواس عاجزة كل العجز عن إدراك تلك الضرورة القائمة بين العلة ومعلولها، إذ غاية ما تدركه الحواس من هذه العلاقة القائمة على العلة والمعلول هو مجرد إدراك التتابع والتلازم المتكرر فقط، فليست الضرورة شيئاً محسوساً وملموساً، وكذلك العقل فإنه لا يمكن أن يكون ـ في نظر هيوم ـ هو المفسر للضرورة السببية لأمرين:

الأول: لأنه لو كان العقل هو المنشئ لهذه الضرورة لأمكن القول بأن مجرد تحليل العلة يتضمن وجود المعلول عنصراً من عناصرها، أو أن

(١) المصدر السابق، ص١٨٦، النص رقم ٥.
(٢) المصدر السابق، ص٧١.

تحليل المعلول يتضمن علته، وهذا ما لا ينطبق على العلاقة القائمة بين العلة والمعلول؛ لأنها قضايا طبيعية تركيبية لا تحليلية، فمعنى الدفء مثلاً لا يتضمن في ذاته عنصر النار أو حرارة الشمس، وتحليل معنى النار لا يتضمن عنصر الدفء(١).

الثاني: إنه لو صح أن العقل هو المنشئ للضرورة السببية لما أمكن تصور نقيض العلاقة القائمة بين السبب ومسببه، لكن واقع تلك العلاقة تمكننا من تصور نقيضها، إذ يمكن تصور النار دون تصور الاحتراق أو الدفء، فدل ذلك على أنه لا يمكن أن تكون العلاقة السببية علاقة ضرورية عقلية لأن الضرورة العقلية لا تقبل نقيضها، وقد ضرب على ذلك بمثال وهو قوله: «... اقذف بحجر في الهواء واتركه غير مستند إلى شيء يسقط على الأرض من فوره، لكن لا بد من الخبرة الحسية السابقة لأعلم منها هذا التلاحق بين الحادثتين، وإلا فالعقل البحت وحده مهما أمعن في تحليل الموقف فلن يجد أن السقوط إلى الأرض متضمَّن بالضرورة في وجود الحجر والهواء، إذ ليس عند العقل الصرف ما ينفي أن يستمر الحجر في صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل، أو ما ينفي أن يتحرك الحجر إثر رميه في الهواء نحو اليمين أو اليسار»(٢).

وإذا بطل تفسير الحواس والعقل للضرورة السببية؛ فإن «هيوم» يرى أن التفسير الصحيح لهذه الضرورة هو ما يقوم به تكرار اقتران السبب بمسببه من التأثير في الذهن حتى ينتج انطباعاً جديداً، ومن هذا الانطباع تخرج فكرة الضرورة، فبعد تكرار الأمثلة الحسية في اقتران العلة بمعلولها تكراراً طويلاً نجد أن الذهن قد تهيأ بواسطة «العادة» عند ظهور موضوع إلى اعتبار ما يصحبه عادة، فالشعور القوي بتهيؤ الذهن للانتقال من العلة إلى المعلول انطباع جديد، نتج عن تكرر اقتران العلة بمعلولها، وهذا

---

(١) انظر: «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود فهمي زيدان، ص١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٧١.

الانطباع الذي يحمل من صفات الحيوية والقوة والوضوح الشيء الكثير هو الذي يولد في الذهن فكرة الضرورة القائمة بين العلة ومعلولها؛ فالضرورة السببية تستمد ضرورتها المتوهمة من انطباع باطني؛ أي: انطباع شعوري تولده العادة المتكررة. ويدل على ارتباط فكرة الضرورة السببية بالعادة تأثير كثرة الأمثلة على إثبات العلة، فالذي يثبت العلة بألف مثال ليس كمن يثبت العلة بمثال واحد، ولو كانت الضرورة السببية مرتبطة بالعقل لكفى مثال واحد في الاستدلال على إثبات العلة، وفي تفسير الضرورة السببية يقول «هيوم»: «إما لا يكون لدينا فكرة عن الضرورة أو أن الضرورة ليست إلا التهيؤ في الفكر للمضي من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل بمقتضى وحدتها المجربة»[1]. وفي موضع آخر يقول: «... إذا ما ارتبط شيئان ارتباطاً لا تخلف فيه ـ كالحرارة واللهب مثلاً أو الثقل والصلابة ـ فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين إذا ما ظهر الآخر، وأنه ليبدو لي أن هذا الفرض هو الفرض الوحيد الذي يفسر لنا هذه المشكلة»[2].

ونخلص من ذلك كله إلى أن الضرورة ـ عند هيوم ـ شيء قائم في الذهن لا في الأشياء، إلا أن التجربة تُظهر أن هناك نزعة في الذهن تخلع الضرورة على الأشياء الخارجية، فنحن نقذف بذلك التهيؤ الذهني الذي نشعر به أثناء تكرار الاقتران بين العلة ومعلولها، وننقله إلى الأشياء الخارجية التي تكتنفنا، فبهذه النزعة نجعل للأشياء والموضوعات الخارجية ما يجري في نفوسنا من الشعور بالتهيؤ الفكري المبني على العادة[3].

وهكذا ينتهي «هيوم» في تحليله لضرورة الرابطة السببية إلى أنها علاقة

(١) «فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد»، محمد فتحي الشنبيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ص٩٩.
(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص١٨٤، النص رقم ٥.
(٣) انظر: «فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد»، محمد فتحي الشنبيطي، ص١٠١.

زمانية مكانية، واقتران مطرد وتداع معتاد بين الأفكار في الخيال، ففكرة العلية في أعماقها هي الإحساس أو الشعور بميل ذاتي، تكوّن تكوناً غامضاً وأصبح موضوعياً بطريقة غامضة كذلك[١]، فليست ضرورة العلاقة السببية ـ في نظر هيوم ـ ضرورة منطقية ولا قبلية، وإنما هي ضرورة نفسية أساسها إدراك تلازم الحوادث وارتباطها في الذهن.

وبإنكار هيوم للأساس العقلي للضرورة السببية ونفيه للكلية السببية، أنكر ضرورة وكلية مبدأ اطراد الأسباب، وذلك للتلازم بين الضرورة والكلية السببية وبين اطراد الأسباب في المستقبل، فالكلية السببية تتضمن اعتقادنا أن حوادث المستقبل سوف تكون على غرار حوادث الحاضر والماضي إذا ما تكررت ظروفها، وإنكار «هيوم» لضرورة وكلية مبدأ الاطراد قائم على ثلاثة أمور:

الأول: أن الضرورة العقلية تناقض حكمنا على اطراد الأسباب بالكلية والضرورة، فحكمنا بالضرورة والكلية على قولنا ـ مثلاً ـ: «كل حديد يتمدد بالحرارة» حكم يتناقض مع الضرورة العقلية؛ لأن جميع القضايا الطبيعية المرتبطة بقوانين الواقع ليست ضرورية ولا كلية، إذ تصور نقيضها ليس مستحيلاً في العقل، فالعقل لا يحيل انكماش الحديد أو عدم تمدده بالحرارة، بل تصور مثل هذا ممكن عقلاً ولو كان مبدأ الاطراد كلياً ضرورياً لما أمكن تصور نقيضه.

الثاني: أن مبدأ اطراد الأسباب لو كان كلياً ضرورياً لكان حكماً عقلياً، ولا يكون الحكم حكماً عقلياً إلا إذا كان نتيجة استنباطية من مقدمة محتوية على تلك النتيجة، ولا يتحقق مثل هذا في مبدأ اطراد الأسباب، فإن نتائجه غير متضمنة في مقدماتها، بل لا علاقة بين نتائجه ومقدماته كما أنه لا علاقة بين تمدد الحديد وحرارة النار.

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٣.

الثالث: إن اطراد الأسباب قائم على خصائص الأشياء، فلو كان الاطراد ضرورياً كلياً لوجب إدراك خصائص الأشياء بعلم عقلي قبلي، وهذا مما يستحيل علينا إدراكه بعلم عقلي قبلي، بل لا يمكن أن ندرك خصائص الأشياء إلا من طريقة الخبرة الحسية وحدها والتي هي أساس اطراد الأسباب، ويمثل «هيوم» لذلك بأن «آدم ـ على افتراض كمال قدراته العقلية ـ ما كان ليستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يختنق به لو غرق فيه، أو يستدل من الضوء والدفء اللَّذين ينبعثان من النار أنه يحترق لو وثب فيها، ذلك أنه محال على الإنسان أن يستدل من بعض الخصائص الحسية لشيء ما على بعضها الآخر، دون أن تكون هذه وتلك قد اقترنتا في خبراته الماضية اقتراناً يبرر له استدلال بعضها هذا من بعضها ذاك.. إن التفكير العقلي وحده، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقع»[1].

وبإنكار هيوم لكلية وضرورة مبدأ السببية واطراد الأسباب، جعل الدليل الاستقرائي دليلاً احتمالياً لا يقينياً، ذلك لأن الدليل الاستقرائي يتَّكيء في نتائجه على مبدأين، الأول: السببية، والثاني: اطراد الأسباب، فإذا نفيت ضرورة وكلية هذين المبدأين فمن باب أولى تنفي ضرورة وكلية الدليل الاستقرائي، فالاستدلال ـ عند هيوم ـ لما ستكون عليه الأشياء في الخبرة المستقبلية مما كان عليه في الخبرة الماضية استدلال استقرائي احتمالي؛ لأنه لو كان الاستقراء ضرورياً لما أمكن تصور نقيضه، والواقع أنه يمكن تصور نقيض نتائج الدليل الاستقرائي، ولو ثبتت نتائجه في الواقع آلاف المرات بل ملايين المرات، وفي ذلك يقول: «فإن من يزعم أن شروق الشمس غداً ليس احتمالاً.. إنما يضع نفسه موضع السخرية على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٧٠.

الماضي»[١].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: إذا كان ـ عقلاً ـ ممكن أن يجيء المستقبل على غير ما جاء به الماضي، بل ممكن ـ عقلاً ـ أن تتغير قوانين الطبيعة فكيف نحكم على الدليل الاستقرائي بالاحتمال؟ وما مبرر هذا الاحتمال؟

يجيب «هيوم» عن هذا السؤال بأن المبرر لهذا الاحتمال هو التشابه بين الخبرة المستقبلية والخبرة الماضية، «فإذا دلت خبرتي الماضية على أن الفاكهة التي من حجم معين ولون معين وشكل معين، طعمها فيه حلاوة ممزوجة بقليل من مرارة، ثم وجد فاكهة شبيهة بتلك في حجمها ولونها وشكلها توقعت أن يكون طعمها كذلك حلاوة ممزوجة بقليل من مرارة»[٢].

ويرى «هيوم» أن هذه الوسيلة التي تبرر لنا توقع المستقبل على غرار الماضي وسيلة مهمة نضطر إليها في حياتنا العملية، لكن الشك بما تجيء عليه حوادث المستقبل لازم لنا ولا نملك وسيلة للتخلص من هذا الشك، وفي هذا يقول «هيوم»: «إنني مثلك على أتم اقتناع بأن خبرة المستقبل يمكن قياسها على خبرة الماضي، لكني مقتنع بذلك باعتباري إنساناً مثلك يسلك ليعيش، أما باعتباري فيلسوفاً له نصيب من التطلع ـ ولا أقول: من التشكك ـ فإني أبحث عن أساس هذا الاستدلال ما هو؟ فليس فيما قرأته وما قمت به من أبحاث بقادر على أن يزيل عني هذا الإشكال، أو يبعث في نفسي بعض الرضا في أمر له كل هذا الخطر»[٣].

ولما وافقت «الوضعية المنطقية» «هيوم» في أصول فلسفته المعرفية الحسية نفت الضرورة العقلية لمبدأ السببية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي

---

(١) المصدر السابق، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص٧٧.

نجيب محمود ـ بعد أن بين موقف هيوم من مبدأ السببية ـ: «... هكذا ذهب «هيوم» وهكذا نذهب معه نحن أنصار التجريبية العلمية، بأن علمنا بالرابطة السببية في جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص، الذي يستغني عن الخبرة الحسية في تقريره لما يقرره، أو بعبارة أخرى: ليس علمنا بالرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علماً «قبلياً» مستقلاً عن مصادر الخبرة الحسية في إثبات صدقه...»[1] لكن المناطقة الوضعيين جعلوا مبدأ السببية مصادرة يسلم بها دون البحث في دليلها، اضطراراً إلى بناء العلم التجريبي وتأسيساً للمنهج الاستقرائي، ولذلك فإن «كارناب» ـ أحد كبار المناطقة الوضعيين ـ عندما يعالج المشكلة السببية يفرق في بحثه لهذه المشكلة بين البحث الطبيعي التجريبي والبحث الفلسفي، ومن خلال هذا التفريق يحاول الهروب من بحث المشكلة السببية بحثاً فلسفياً، والتي تتعلق بالجانب الميتافيزيقي لهذه المشكلة، ويهتم بالبحث الطبيعي التجريبي لها؛ أي: بدراسة كيفية استخدام العلماء التجريبيين لهذا المبدأ مع إقراره بنفي الضرورة السببية[2].

وبناءً على إنكار الوضعية المنطقية الضرورةَ السببيةَ متابعةً لـ«هيوم»، فقد التزموا بنتائج هذا الإنكار ـ كما التزم به هيوم ـ وهي إنكار ضرورة اطراد الأسباب والحكم على الدليل الاستقرائي بالاحتمال، لكنهم اعتمدوا على الدليل الاستقرائي في العلوم التجريبية بقبول أساسية السببية واطراد الأسباب، فجعلوا السببية مصادرة مقبولة وجعلوا اطراد الأسباب مرجَّح الاحتمال وذلك بدلالة التجربة، وجعلوا هذا الترجيح كافياً لتبرير اعتماد الدليل الاستقرائي على مبدأ اطراد الأسباب، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «لو قيل لي في الحياة الجارية: إن « أ » سيلاعب «ب»، وأنا لا أعرف مَن « أ »، «ب» إلا أنهما لعبا ست مرات فيما سبق، فكسب « أ »

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٩٠.
(٢) انظر: «رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص١٦٤.

في أربع منها، وكسب «ب» في اثنتين، فإن هنالك مبرراً من هذه الخبرة الماضية يبرر لي أن أقول بأن « أ » سيكسب اللَّعِب هذه المرة باحتمالٍ أرجح من احتمال أن يكسب «ب». . . .»[1].

وقد انتهى «هيوم» من خلال تحليله للفكر والإدراك الحسي والسببية والاستقراء إلى التفريق بين نوعين من المعارف وهما العلوم الرياضية والمنطقية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى، فميدان المعرفة الأولى التي تضم علمي الرياضة والمنطق هو الذهن إذ هي معرفة قائمة على تحديد العلاقات القائمة بين فكرة وفكرة، مثل إدراك أن إحدى الفكرتين نتيجة تلزم عن الأخرى، وهي معرفة مستقلة عن العالم الخارجي، وذلك مثل الاستدلالات الرياضية كقول الرياضيين: ما دام أن المثلث مسطح مستوٍ محاط بثلاثة أضلاع فإن زواياه ـ لا بد ـ أن تكون ثلاثة كذلك، ولا بد أن يكون مجموع زواياه ١٨٠° درجة، وهكذا يمكن الاستنتاج من فكرة المثلث ما يتوافق معها، فهي نتائج استنباط لا علاقة لها بالواقع الخارجي.

ونتائج هذا النوع من المعرفة نتائج يقينية ضرورية؛ لأن العقل لا يمكن أن يتصور نقيضها؛ ولأنها نابعة من المقارنة بين الأفكار العقلية وحدها.

أما ميدان المعرفة الثانية والتي تضم علم الطبيعة فيتمثل في العالم الخارجي المعتمد على الخبرة الحسية، ذلك لأن قضايا هذا العلم لا يمكن معرفتها إلا من خلال التجربة الحسية، ولا يمكن للفكر الخالص أن يدل عليها، مثل قول العلماء التجريبيين: إن البرودة تجمد الماء، أو: إن الماء يغلي عند درجة المائة، فهذه القضايا لا يمكن إثباتها إلا بالملاحظة والتجربة الحسية المتكررة، ونتائج هذا النوع من المعرفة نتائج احتمالية ظنية؛ لأن العقل يمكن له أن يتصور نقيضها إذ يمكن أن يتصور تجمد الماء

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ٢/ ٣٠١.

عند درجة الحرارة المائة، ولأن مستند صحتها الحواس وانطباعاتها، وهي بالاتفاق لا تؤدي إلى الضرورة.

وفي الواقع أن «هيوم» تأثر في تقريره الفرق بين هذين النوعين من المعارف، بتحليل الفيلسوف «لوك» لعبارات اللغة، فقد ذهب إلى أن هناك نوعين من القضايا اللغوية وهما القضايا التكرارية التحليلية والقضايا الإخبارية التركيبية، وقد سبقت الإشارة إليها في شرح فلسفة «لوك»، غير أن «هيوم» رسَّخَ هذا المفهوم وأبرزه، مما كان له أثره في المناهج الفلسفية التي جاءت بعده، وأهمها الوضعية المنطقية التي بنت فلسفتها على أساس هذا التفريق في المعارف، ومضت في طريقها إلى غاياته المنطقية، فقد فرقوا بين نوعين من المعارف وهما العلوم الرياضية والمنطقية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى، وما عدا هذين النوعين من المعارف لا يكون من المعرفة في شيء، وعلى هذا الأساس حذفوا العلوم الميتافيزيقية كلها من مجال المعرفة، وهذا ما صرح به «هيوم» نفسه، وذلك في ختام كتابه «بحث في العقل البشري» إذ يقول: «إذا تناولت أيدينا كتاباً ـ كائناً ما كان ـ في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الإسكولائية[١] مثلاً، فلنسأل: هل يحتوي هذا الكتاب على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا ـ هل يحتوي على أي تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة في الوجود؟ لا ـ إذن فاقذف به في النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم»[٢].

والمتأمل في فلسفة هيوم لا سيما في موقفه من الإدراك الحسي ومبدأ

---

(١) الميتافيزيقا الإسكولائية تنتسب للفلسفة المدرسية الإسكولائية في العصور الوسطى، وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة، فلسفة أفلاطون وأرسطو، ولها موقف مشهور من الكليات وهو موقف واقعي مثالي. انظر: «الموسوعة الفلسفية»، بإشراف روزنتال، ص٣٥٠.

(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٨٦.

السببية والاستقراء، يجد أنها امتداد لفلسفة «باركلي» الشكية، بل إن «هيوم» غلا في الشك والعبث بالحقائق، فهو وإن وافق رأي «باركلي» في نفي وجود المادة الخارجية، فقد أسقط الحقيقتين اللتين اعتمد عليهما «باركلي» في فلسفته وهما الله والنفس، وذلك تمشياً مع قواعد المذهب الحسي، فقد شكك في وجود الله من خلال نقده لمبدأ العلية، وشكك في وجود النفس بذات طريقة «باركلي» في تحليله للجوهر المادي، فإذا كان الجوهر المادي ـ في رأي باركلي ـ ما هو إلا مجموعة من الظواهر المركبة تركيباً صناعياً في الذهن، فكذلك النفس ـ في رأي هيوم ـ ما هي إلا جملة من الظواهر الباطنية وعلاقاتها.

فبعد أن سلم «هيوم» بالمذهب الحسي وقعد له ذهب إلى نتيجته المنطقية، وهي: ««الظاهرية» المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، وهذه الظاهرة هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث، وقد كان «هيوم» معجباً بقدماء الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك، وأن الحياة العملية يكفي فيها وحي الغريزة فلا صلة بين الحياة والفلسفة»[١].

ولذلك يرى أن هذا «الشك» ملازم لنا يجب المحافظة عليه ما دمنا نفكر تفكيراً فلسفياً لا تفكيراً عادياً، وفي ذلك يقول: «هذا الشك بالنسبة للعقل وللحواس معاً، هو داء لا يمكن ألبتة البرء منه برءاً أساسياً، بل لا بد أن يعاودنا كل لحظة وإن كنا قد نطرده بعيداً عنا، وقد يبدو أحياناً أننا قد تخلصنا منه تخلصاً تاماً.. إن الإهمال وعدم الاهتمام يمكنهما وحدهما أن يزودانا بدواء، ولهذا السبب فأنا أركن إليهما ركوناً تاماً، وآخذها قضية مسلمة...»[٢].

وفي موضع آخر يقول: «وفي جميع أحداث الحياة ما برح ينبغي لنا

---

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٧٢.
(٢) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل، ٣/٢٦٨.

أن نحافظ على شكيتنا، فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ أو أن الماء ينعش، فما ذلك إلا لأن الأمر يتقاضانا آلاماً مبرحة لو فكرنا تفكيراً مبايناً، بل وإن كنا فلاسفة فينبغي فقط أن يكون ذلك على أساس مبادئ شكية وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[١].

موقفه من الكليات:

الكلي هو: «الواحد في الذهن يصلح لاشتراك كثيرين فيه كالإنسان والحيوان»[٢]، ويعبر هذا النوع من الألفاظ عن مشكلة فلسفية قديمة تكمن في السؤال التالي: هل لهذه الألفاظ مدلول ومسمى في الخارج؟ وقد انقسمت المدارس الفلسفية تجاه هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المذهب الواقعي، وخلاصة قولهم إثبات وجود الكليات في الذهن والخارج، فلفظ الإنسان «مثلاً» يشير إلى شيء حقيقي قائم بذاته في العالم الخارجي وهو موجود في العالم العقلي المجرد، ويمثل هذا المذهب «أفلاطون».

الثاني: المذهب التصوري، وخلاصة قولهم إثبات وجود الكليات في الذهن، ونفي وجودها في الخارج، وهو مذهب عامة الفلاسفة العقليين قديماً وحديثاً.

الثالث: المذهب الاسمي، وهو الذي يذهب إلى أن الكليات ما هي إلا مجرد ألفاظ وأسماء ليس لها مدلول واقعي، لا في داخل الذهن ولا في خارجه، وأبرز من يمثل هذا المذهب الفيلسوف «باركلي»، ثم جاء الفيلسوف «هيوم» ليتبنى ما قرره «باركلي»، وفي ذلك يقول «هيوم»: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن «الأفكار المجردة» أو «العامة»: أتكون عامة أم

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٦٩.

(٢) «المنطق الصوري والرياضي»، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م، ص٥١.

جزئية في تصور العقل لها، ولقد نازع فيلسوف عظيم ـ يقصد باركلي ـ الرأي التقليدي في هذا الصدد، وقرر أن كل الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير ـ إذا ما لزم الأمر ـ أفراداً أخرى شبيهة بها، ولما كنت أعد هذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في عالم الآداب، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التي أرجو أن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل»[١].

وموقف «هيوم» من الكليات نتيجة حتمية عن نظريته المعرفية الحسية، والتي تنص على أن كل فكرة ما هي إلا نسخة من انطباع حسي جزئي، فيستحيل بناءً على ذلك وجود أفكار مجردة في الذهن عن انطباعات حسية، فالأسماء الكلية ـ عند هيوم ـ ما هي إلا أسماء تشير إلى صورة ذهنية جزئية، وهذه الصورة نسخة من انطباع حسي، وهذا الانطباع لا تعميم فيه ولا تجريد، إذ يستحيل أن تنطبع الحواس إلا بفرد مرئي، فالحواس لا يمكن أن تدرك إنساناً كلياً أو حيواناً كلياً.

لكن كيف يفسر «هيوم» الدلالة الكلية التي تكون للفظ الكلي مثل «إنسان»؟

يرى «هيوم» أننا إذا فهمنا من الأسماء الكلية العموم والتجريد، فلا يمكن تفسير دلالة الأسماء الكلية ـ مثل «إنسان» ـ على أفرادها إلا بإحدى وسيلتين:

الأولى: أن نحشد في عقولنا صوراً لجميع أفراد الناس، ثم نشير إلى جميع هؤلاء الأفراد بهذه الكلمة العامة «إنسان»، وهذه الوسيلة مستحيلة لاستحالة أن يحيط العقل الإنساني بما لا نهاية له من الأفراد، التي تمثل الاسم الكلي.

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، النص رقم ٢، ص١٧٤.

الثانية: أن نستغني عن كل هؤلاء الأفراد، ونجعل الكلمة العامة لا تشير إلى أيٍّ منهم على وجه التخصيص، فلا تعني فرداً معيناً بصفاته المعينة دون سائر الأفراد، وهذه الوسيلة ـ في نظر هيوم ـ أيضاً مستحيلة؛ لأن تجريد الفرد عن صفاته التي تميزه ضرب من المحال!!.

لكن الصواب ـ في نظر هيوم ـ أن الاسم الكلي لا يتصف بالتعميم ولا بالتجريد، وإنما يمكن أن نفسر دلالته باختيار فرد واحد من أفراده، يمكن أن يكون ممثلاً لسائر أفراده وإن اختلف عنها، وفي تقرير ذلك يقول هيوم: «... فالفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا يستطيع القيام به إلا بإحدى طريقتين، فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات، وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق، أما وقد عد سخفاً أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لا نهائية.. إلا أنه في وسعنا أن نكوِّن فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم والكيف دفعة واحدة على نحو ـ مهما يكن بعيداً عن الكمال ـ إلا أنه على الأقل قد يحقق كل الأغراض التي نستهدفها بالتفكير وبالنقاش»[1].

وقد ناقش «هيوم» المذهب التصوري ودلالة الأسماء الكلية وذلك بإقامة البراهين على أمرين:

الأول: استحالة تصور أية صفة كماً كانت أم كيفاً إلا إذا كانت تلك الصفة جزئية فردية.

الثاني: إثبات تفسير دلالة الأسماء الكلية باختيار فرد من أفراد الاسم الكلي يكون ممثلاً عن بقية الأفراد.

وفي ذلك يقول «هيوم» في سياق مناقشته المذهب التصوري: «... وبهذا كان الفرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كماً ولا كيفاً في أية

(١) المصدر السابق، النص رقم ٢، ص١٧٥ ـ ١٧٦.

درجة جزئية محددة، لكنني سأحاول أن أبين أن هذا الاستدلال خاطئ، وذلك ـ أولاً ـ بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على إنسان أن يتصور كماً أو كيفاً، دون أن يكوّن لنفسه فكرة دقيقة عن درجة ذلك الكم أو الكيف، وثانياً: بأن أبين بأنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية، إلا أنه في وسعنا أن نكوّن فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم والكيف دفعة واحدة...»[١].

* أما الأمر الأول: وهو استحالة تصور أية صفة كماً أو كيفاً إلا إذا كانت جزئية فردية فيبرهن عليه بثلاثة براهين[٢]:

الأول: أن الصفة لا يمكن تمييزها عن الموصوف، وما لا يمكن تمييزه عن غيره لا يمكن فصل بعضه عن بعض بالفكر والخيال، إذ كيف يمكن أن نفصل شيئاً عن شيء إذا لم يكن ممكناً أن أميز أحدهما من الآخر؟! ومن ثم فإنه لا يمكن تجريد وعزل الصفة عن الموصوف في الواقع وفي الذهن، ويضرب على ذلك بمثال الطول للخط المستقيم، فلا يمكن التمييز بين الخط وطوله، وإذا كان لا تمييز فلا انفصال لأحدهما عن الآخر، ومن ثم فإنه يستحيل تجريد «الخط» عن طوله المعين.

الثاني: أن كل فكرة ما هي إلا صورة أو نسخة من انطباعاتنا الحسية، فيستحيل تبعاً لذلك وجود أفكار مجردة عن انطباعاتها الحسية الجزئية المعينة بالكم والكيف، ومن ثم فإنه يستحيل تصور صفات مجردة عن الكم والكيف المعيّنَيْن.

الثالث: أنه يستحيل وجود شيء في الطبيعة مجرداً عن أوصافه، كافتراض وجود مثلث في الطبيعة لا تكون له أضلاع وزوايا ذوات مقادير معينة محددة، ومن ثم فإنه يستحيل تكوين فكرة عن هذا المثلث المستحيل

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٥ ـ ٤٧.

وجوده في الطبيعة؛ لأن الفكرة نسخة من الانطباع الحسي، وهذا الانطباع لا يكون إلا من شيء واقع في الطبيعة له جزئيته وفرديته ودرجته المعلومة المعينة من الكيف أو كم.

* أما الأمر الثاني: وهو إقامة البرهان على صحة تفسير دلالة الأسماء الكلية باختيار فرد من أفرادها يكون ممثلاً عن بقية الأفراد، فقد لخص الدكتور زكي رأي «هيوم» في تفسير وتكوين الكلمات الكلية بقوله: «... إننا حين ندرك شبهاً بين مجموعة أفراد أو مجموعة أشياء ترانا نطلق عليها اسماً واحداً، رغم ما بينها من اختلافات في درجة كمها أو كيفها، حتى إذا ما اعتدنا أن نطلق هذا الاسم الواحد على أفراد المجموعة، كان ذكر هذا الاسم بعد ذلك كافياً لاستعادة صورة ذهنية لأحد أفرادها، أو قل: لاستعادة «فكرة» واحد من أفرادها ـ إذ لا فرق بين «الصورة الذهنية لفرد ما» و«فكرتنا عن هذا الفرد» ـ فهذا الاسم العام قد ارتبط بكل فرد من أفراد المجموعة على السواء، وهو كفيل إذا ما ذكر أن يستثير صورة أي فرد منها، أو يستثير صور أي عدد منها، لكنه في الأعم الأغلب يستثير في أذهاننا صورة فرد واحد، أو أقل «فكرة» واحدة من بين عنقود الأفكار، ويكون في ذلك ما يكفي لنفهم معنى الاسم الذي ذكرناه، اذكر ـ مثلاً ـ كلمة «إنسان» وسيرتسم في ذهنك صورة إنسان معين ببعض تفصيلاته الفردية لينوب عن بقية زملائه، فأين تكون بقية أفكارنا عن بقية أفراد الناس الذين صادفناهم في الحياة؟ إنها موجودة بالقوة مستعدة أن تثار لو اقتضت الضرورة ذلك، نعم قد تكون استثارة جميع الصور الكامنة التي انطبعت في نفسي عن جميع الأفراد مما تعذر حدوثه أو يستحيل، لكنه يكفينا لكي يكون الاسم العام صالحاً للتفاهم أن يرتبط في أنفسنا بعادة التحفز لاستعادة «فكرة» أو بضعة «أفكار» بالقدر الذي يرضي»[1].

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٤٨.

وقد كان لموقف الفيلسوف «هيوم» من الكليات أثر بالغ على الوضعية المنطقية، حيث تابعت الفيلسوفين «باركلي» و«هيوم» في موقفهما من الكليات، فكانت الوضعية المنطقية فرعاً من فروع المذهب الاسمي، وفي ذلك يقول رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي الدكتور زكي: «والوضعيون ـ يقصد المناطقة الوضعيين ـ اسميون يرون في الكلمة رمزاً يشير إلى أفراد ولا يشير إلى تصور عقلي...» وستأتي مناقشة هذه المسألة في موضعها إن شاء الله.

المبحث الثاني
الفلسفة التحليلية المنطقية

أولاً: التحليل وملامح الفلسفة التحليلية:

التحليل كلمة ترد في السياق الفكري الفلسفي واللغوي بمعنيين متقاربين إذ يُقصد بها في الاستعمال اللغوي الفك والفتح يقال: «حلَّ أو حلل» العقدة أي: فتحها «فانحلت»[١]، وأما مفهومها الفكري الفلسفي العام فيدور على معنى فك كل ما هو مركب أو كلي إلى أجزائه أو عناصره المكونة له، إذ هو عبارة عن «عملية عقلية في جوهرها تنحصر في عزل صفات الشيء أو عناصره بعضها عن بعض حتى يمكن إدراكه بعد ذلك إدراكاً واضحاً»[٢].

وقد تلتبس عملية التحليل بالتقسيم إلا أن هناك فرقاً بين طبيعة كلٍّ

---

(١) انظر: مادة «حلل» في «لسان العرب» و«مختار الصحاح».

(٢) «المنطق الحديث، ومناهج البحث»، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص٢٠٦.

منهما، إذ «التحليل هو عزل أجزاء الشيء بعضها عن بعض، أما التقسيم فهو تفريق الشيء أقساماً غير معينة، والفرق بين الأمرين ظاهر؛ لأن أجزاء الشيء أبسط من الشيء، أما أقسامه فمركبة مثله»[١].

وعملية التحليل بمفهومها العام الواسع تختلف باختلاف طبيعة الموضوع المراد تحليله، فهي تكون تحليلاً تجريبياً إذا كان المركب المقصود بالتحليل مادياً، مثل تحليل الماء إلى أكسجين وهيدروجين، أو تحليلاً عقلياً، مثل تحليل فكرةٍ ما أو مفهومٍ عقلي معين، كتحليل فكرة الزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، أو تحليلاً لغوياً أو منطقياً مثل تحليل لفظ «كلي».

والتحليل منهجٌ لا يقتصر على الفلسفة وحدها، بل هي أداة يعتمد عليها أنواع من العلوم، فهناك التحليل الرياضي، والتحليل التربوي المتعلق بالمناهج الدراسية للطلاب، والتحليل النفسي الذي يتناول الظواهر النفسية ومظاهر السلوك في علم النفس، والتحليل الأدبي المتعلق بالنقد الأدبي، وغيرها من العلوم، وتعد النزعة التحليلية من أخص خصائص المنهج الاستدلالي الشرعي، وقد بلغ أوج نشاطه في علم أصول الفقه القائم في غالب مباحثه على السبر والتقسيم العقليين.

وتقابل عملية التحليل عملية أخرى مرتبطة بها في المعنى والمفهوم والذهن، وهي عملية «التركيب»، إذ هي بعكس مفهوم التحليل، فهي عملية يتم من خلالها تأليف الكل من أجزائه، وتختلف باختلاف موضوعاتها تماماً كالتحليل.

والفرق بين العقل التحليلي والعقل التركيبي ـ سيكولوجياً ـ هو أن «العقل التحليلي عند علماء النفس هو العقل الذي يفطن لأجزاء الشيء، خلافاً للعقل التركيبي الذي يفطن لمجموع الشيء دون أجزائه، ومن تمام

(١) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ١/٢٥٥.

العقل التحليلي اتصافه بالنفوذ والتعمق والفطانة والإحاطة بأطراف الشيء والتدقيق في ملاحظة الحوادث، وهي كلها صفات ضرورية للكشف عن أجزاء الشيء وتخليصها من التعقيد والاشتباك، ومن تمام العقل التركيبي إحكامه النظر في الأمور المجرَّدة وميله إلى التوحيد والتنظيم والربط المنطقي»[١].

ولترابط هاتين العمليتين يصعب التفريق بينهما عملياً من جهة كونهما طريقتين لإدراك حقيقة الشيء، إذ إنهما متكاملتان، فإذا كان التحليل يبين عناصر الشيء الأساسية الأولية فالتركيب يربط بين هذه العناصر الأساسية، وبهذا يكتمل البناء التصوري لحقيقة الشيء.

ويترتب على ترابط هاتين العمليتين صعوبة وصف أي فيلسوف بأنه تحليلي خالص، ولو كان فيلسوفاً تجريبياً، أو وصفه بأنه تركيبي خالص ولو كان فيلسوفاً عقلياً وإنما الوصف قائم على غالب فلسفته، فإن كان غالب فلسفته التركيب وصف بأنه فيلسوف تركيبي، وإن كان غالب فلسفته التحليل وصف بأنه فيلسوف تحليلي.

وهناك ثلاثة اتجاهات أساسية في الفلسفة لاستعمال «التحليل»[٢]:

الأول: تحليل المفهوم أو الفكرة عن طريق تطبيقاتها الجزئية لمعرفة المبدأ الكامن وراءها، وهذا جوهر التحليل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، فالتحليل عندهم عبارة عن عملية بحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، نتج عن ذلك النظر الواقعي للكليات ونظرية المثل.

الثاني: تحليل المعرفة الإنسانية وردها إلى مجموعة من البسائط والعناصر الأولية وكذلك تحليل الوجود، كما هو الحال عند بعض أعلام الفلسفة الحديثة كـ «ديكارت» و«لوك» و«هيوم» و«ليبنتز» و«كانت»، فالتحليل

---

(١) المصدر السابق، ١/٢٥٦.

(٢) انظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٥٧.

عندهم عبارة عن عملية بحث عن العناصر الأولية للمعرفة والوجود، ونتج عن ذلك «الأفكار البسيطة» عند «لوك» و«هيوم» و«الذرات الروحية»[١] للوجود عند «ليبنتز» و«الطبائع البسيطة»[٢] عند «ديكارت» وغيرها من النتائج.

الثالث: تحليل الإطارات اللغوية التي تصب فيها المعرفة الإنسانية، وهذا هو محور «التحليل» في الفلسفة التحليلية المعاصرة، وأبرز من يمثلها من أعلام تلك الفلسفة «جورج مور» و«برتراند رسل» و«لدفيج فتجنشتين».

والتحليل في هذا الاتجاه ـ وهو موضوع هذا المبحث ـ يرتكز على تحليل العبارات والألفاظ اللغوية، من حيث بناؤها المنطقي العام، لا من حيث طرائق استخدامها في لغة بعينها، ويقصد من وراء هذا التحليل توضيح غوامض تلك العبارات والألفاظ، وتجلية هيكلها المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا لإظهار ما بين أجزائها من علاقات.

وهذا المفهوم للتحليل هو ما تبنَّته الوضعية المنطقية، غير أنها ركزت في تحليلها المنطقي على العبارات والقضايا المتعلقة بالعلوم دون التدخل في وظيفة العلماء، بل حصرت الفلسفة كلها في مثل هذا التحليل، إذ ترى أن مهمة الفلسفة الوحيدة هي التوضيح والتجلية لما يقوله العلماء، ولذلك يعد التحليل المنطقي جوهر مشروع الوضعية المنطقية الفلسفي، وفي ذلك يقول «ريشنباخ» أحد أشهر رموز التجريبية العلمية: «الفلسفة ليست شعراً وإنما هي إيضاح للمعاني عن طريق التحليل المنطقي، ولا مكان فيها للغة

---

(١) الذرات الروحية أو المونادا كما يطلق عليها ليبنتز هي ـ في نظره ـ الجواهر البسيطة التي تتألف منها الأشياء، وهي ظواهر روحية متصفة بالإدراك والنزوع والتلقائية تتحرك بنفسها وتغيراتها. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٤٥١.

(٢) الطبائع البسيطة ـ في نظر ديكارت ـ هي الخواص الطبيعية المجردة التي تدرك بالذهن لبساطتها إدراكاً مباشراً كالامتداد والوجود والوحدة والحركة والشكل والزمان والمكان. انظر: ديكارت، عثمان أمين، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٦م، ص٦٧.

المجازية»[1] وسيأتي مزيد بيان وإيضاح لمفهوم التحليل المنطقي لدى الوضعية المنطقية من خلال فكر الدكتور زكي في مبحث مستقل إن شاء الله.

وقد ابتدعت هذه الفلسفة التحليلية المعاصرة منطقاً جديداً ومنهجاً للتحليل حديثاً يعتمد على المنطق الرياضي الحديث، الذي بلغ مداه على يد أحد أعلامها، وهو الفيلسوف «برتراند رسل»، وقد أثر هذا المنهج الجديد للتحليل في تكوين وتشكيل المنطق والمنهج التحليلي للوضعية المنطقية، ولذلك كانت تلك الفلسفة التحليلية المعاصرة الجذر الثاني للوضعية المنطقية. وفي ذلك يقول الدكتور زكي واصفاً المنهج التحليلي الجديد: «... إنه قد اتخذ في عصرنا الحاضر لوناً خاصاً يختلف عن كل تحليل فيما مضى من تاريخ الفلسفة، وأصبح ذا طابع واضح متميز هو الذي يطبع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة، وأعني به الطابع الذي تراه عند «جورج مور» و«برتراند رسل» و«لدفيج فتجنشتين» وكل من لف لفهم، وإنهم لكثيرون نخص بالذكر منهم جماعة سنفرد للحديث عنها فصلاً خاصاً، هي «جماعة فيينا» التي أنشأت وطورت ما يسمى بالوضعية المنطقية»[2].

وبهذا المنطق الجديد والمنهج التحليلي الحديث الذي انتهجته الفلسفة التحليلية المعاصرة، اختلفت عن أصولها الفلسفية التجريبية الإنجليزية، التي كان يمثلها «لوك» و«هيوم» و«باركلي» و«مل» وغيرهم، وفي ذلك يقول رائد الفلسفة التحليلية المعاصرة «برتراند رسل»: «إن التجريبية التحليلية الحديثة التي قدمت عجالة عنها، تختلف عن تجريبية «لوك» و«باركلي» و«هيوم» بإدماجها للرياضيات وتطويرها لفن منطقي قوي»[3].

---

(١) «نشأة الفلسفة العلمية»، ريشنباخ، ص١٣٩.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٧.

(٣) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/ ٤٩٧.

ولكن ما هي الفلسفة التحليلية المعاصرة؟ من الصعب ذكر تعريف تام جامع مانع لهذه الفلسفة، وذلك لاختلاف تفاصيل ومواقف كل فيلسوف تحليلي عن الآخر، إلا أنه يمكن أن نحدد عدة ملامح مشتركة بين هذه الفلسفات التحليلية المتعددة بتعدد اتجاهات فلاسفتها، وهذه الملامح تتمثل فيما يلي:

الأول: تعد الفلسفة التحليلية المعاصرة ثورة في تاريخ الفلسفة والفكر، وذلك حينما نقلت الأبحاث الفلسفية من مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال الألفاظ والعبارات، ولذلك يقول الدكتور زكي عنها: «. . .كان تحول الفلسفة منذ أوائل هذا القرن العشرين «ثورة» بهذا المعنى نفسه؛ أي: بمعنى أنها نقلت اهتمامها من مجال إلى مجال تراه أجدر بالعناية، فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصباً على حقيقة العالم وحقيقة الإنسان، انتقل إلى شيء آخر هو تحليل العبارات، فليس موضوع البحث الآن «أشياء» ولكنه «جمل»، ليس موضوع البحث الآن هو «الكون»، بل هو هذه العبارة المعينة أو تلك؛ ما تحليلها؟ وما مضمونها؟ وما مكوناتها؟. . .»[١].

ومن مظاهر ثورة تلك الفلسفة في مجال المنطق واللغة تطور الدراسات الخاصة بمنطق الرياضيات والمنطق الرمزي والدراسات الخاصة بفكرة «المعنى» على أيديهم تطوراً مذهلاً وفي ذلك يقول «باشلار»: «هل يكون الإنسان مخطئاً حين يقول: إن الفلاسفة التحليليين قد أحدثوا ثورة؟ مما لا شك فيه أنهم أحدثوا ثورة في تاريخ الفلسفة والتفكير، وذلك على أكثر من نحو، فقد زلزلوا الفلسفات التي كانت تسود البلاد الأنجلوسكسونية قبل الحرب العالمية الأولى، فعلى ما أذكر كانت كراسي الفلسفة في جامعات أكسفورد وكمبردج ولندن في الفترة السابقة على

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٨.

الحرب العالمية الأولى مباشرة ـ يشغلها أساتذة مثاليون، بينما لا يوجد فيلسوف واحد منهم الآن في هذه الجامعات، وأصبحت جميع هذه الكراسي تقريباً يشغلها فلاسفة تحليليون»[١].

والجديد الذي أتت به هذه الفلسفة ليس في مبادئها، بل في منهجها الفلسفي الجديد إذ كان بحثها منصباً على طبيعة الفلسفة نفسها بصفة عامة، وذلك للإجابة عن التساؤلات التالية: ما هي الفلسفة؟ وما دورها؟

الثاني: إن الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست مدرسة، بمعنى أن لها موقفاً واحداً ومبدأ واحداً وقواعد ومنطلقات تتقيد بها كما يفهم من الاتجاهات الفلسفية الكبرى، كالفلسفة العقلية أو التجريبية، بل هي تيار يجمع فلاسفتها إطارٌ واحد، وهو استخدام التحليل منهجاً للتفكير وتطبيقه في مجال الفلسفة، شأنهم في ذلك شأن الفلاسفة الوجوديين «إذ لا يجب ـ فيما يقول ـ «تشارلز وورث» ـ أن يؤخذ اسم «التحليل» بجدية أكثر مما يؤخذ اسم «الوجودية»، مثلاً على أنه عنوان محدد لمواقف فلسفية، عبر عنها بعض الفلاسفة من أمثال: «هيدجر ومارسيل وميرلوبرنتي وسارتر»، فبنفس الطريقة التي نقول بها عن هؤلاء الفلاسفة أنهم «وجوديون» يمكن أن نطلق على «مور» و«رسل» و«فتجنشتين» و«آير» و«وزدم» و«دايل» ـ مثلاً ـ اسم التحليليين»[٢].

الثالث: يلتقي فلاسفة التحليل المنطقي في النفرة الشديدة من الاتجاهات الميتافيزيقية والمثالية في الفلسفة، ولذلك كان من أهم أهدافهم الفلسفية هدم الميتافيزيقا، وقد عبر «فتجنشتين» ـ أحد أعلام تلك الفلسفة ـ عن هذا المعنى بقوله عن المنهج الذي يجب اتباعه في الفلسفة: «أن تبرهن دائماً حينما يرغب شخص آخر في أن يقول شيئاً ميتافيزيقيا تبرهن له أنه لم

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٩٧.

(٢) فلسفة «برتراند رسل»، محمد مهران، ص١٠.

يعط أي معنى لعلامات؛ أي: ألفاظ معينة في قضاياه.. وقد لا يكون هذا المنهج مقنعاً للشخص الآخر ـ فهو قد لا يشعر أننا نعلمه الفلسفة ـ إلا أن هذا المنهج يمكن أن يكون المنهج الوحيد الصحيح على وجه الدقة»[(١)].

وقد تميز نقد فلاسفة التحليل المعاصر ـ ولا سيما «فتجنشتين» ـ للميتافيزيقا بأنه نقد جديد، يختلف عن النقد التقليدي للميتافيزيقا، مثل نقد «هيوم وأوجست كونت»، ففلاسفة التحليل المعاصر يرفضون الميتافيزيقا لا على أنها مجرد عبارات كاذبة، بل على أنها عبارات لا معنى لها أصلاً، فقد أخرجوها من صنف العبارات ذات المعنى التي تشمل العبارات الصادقة والكاذبة، وهذا ما ذهب إليه «فتجنشتين» أثناء مناقشته لفكرة «الخلو من المعنى» فقد جعل «ما لا معنى له من العبارات» مقولة منطقية ثالثة مستقلة عن الكذب والصدق، وبهذه المقولة المنطقية الجديدة يمكن ـ في نظرهم ـ القضاء على المشكلات الميتافيزيقية في الفلسفة التقليدية.

وقد تبنت الوضعية المنطقية عين ما قرره «فتجنشتين» حول نقده للعبارات الميتافيزيقية، بل وحملت تلك الدعوة حتى أصبحت من أخص خصائصها، وفي ذلك يقول الدكتور زكي ـ مقارناً بين موقف الفيلسوف «كونت» وموقف الوضعية المنطقية التي يتبناها من رفض الميتافيزيقيا ـ: «... فلو سأل سائل: لماذا يجب الكف عن النظر إلى ما وراء الحس؟ كان جواب «أوجيست كونت» هو: لأنه لا يفيد، أما جوابنا نحن فهو: لأن الكلام عندئذ سيخلو من المعنى؛ فالمذهب الوضعي عند «كونت» يجعل للعبارات المتحدثة عما وراء عالم الحس معنى، وغاية ما في الأمر هي أن معناها لا يفيدنا في حياتنا العملية شيئاً، وأما نحن فنرفض تلك العبارات على أساس «منطقي» لا على أساس النفع وعدمه...»[(٢)].

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٠٠.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٥٠.

ونفس هذا الموقف من «الميتافيزيقا» قرره من قبل الفيلسوف الوضعي المنطقي «آير» بقوله: «إن الاتهام الذي نوجهه للفيلسوف الميتافيزيقي ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية، بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى»[(١)].

الرابع: يتجه فلاسفة التحليل المعاصر ـ في محاولة حلهم المشكلات الفلسفية ـ إلى تفتيتها أجزاء صغيرة بغرض معالجتها جزءاً جزءاً، إذ إن المعرفة ـ في نظرهم ـ بالمسائل الجزئية تؤدي بهم إلى الإتقان والدقة والوضوح في فهم المشكلات الفلسفية، وهو بحد ذاته مطلب نبيل يسعون لتحقيقه «وهذا الاتجاه ضد الاتجاه الشمولي الذي يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشامخة، وهذا التركيز على المسائل الصغيرة لا يحول بالطبع بينهم وبين الوصول إلى حلول للمشكلات الكبيرة بوصفها نتاج هذه التحليلات الجزئية، ولكن الصفة المميزة هنا هي تغيير موضع التركيز، فتكون الإجابة على المشكلات الكبيرة مشتقة من التحليلات الدقيقة للمشكلات الفرعية الجزئية والتفصيلية»[(٢)].

ذلك لأن هناك اتجاهين رئيسين للمناهج الفلسفية في محاولة حل المشكلات الفلسفية:

الأول: الاتجاه الواحدي وهو يؤمن بوحدة الكل، التي لا يمكن أن تخضع للتحليل بناءً ـ في نظرهم ـ على أن الكل لا يتكون بالفعل من أجزاء مرتبطة بعضها مع بعض، إذ يرون أن عزل أي جزء من ذلك الكل يغير ذلك الجزء، فلا يكون ذلك الجزء المعزول هو الجزء الموجود في الكل، «فمثلاً إذا كانت هناك ساعة « أ » وفككتها فوجدت بداخلها مجموعة من

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٠٢.
(٢) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص١٥.

التروس والآلات الدقيقة هي «ب، ح، د، ص»، فإنني إذا وضعت هذه المجموعة من التروس بعضها مع البعض في كوم، كان الأمر يختلف عن الساعة الأصلية التي كانت موجودة أمامي قبل أن أقوم بفك أجزائها؛ أي: أن الساعة ليست هي هذه الآلات والتروس فقط، ولذا فتحليل الكل إلى أجزائه يفسده ككل»(١).

ويمثل هذا الاتجاه الواحدي بعض الفلاسفة العقليين، أمثال: «سبينوزا» و«فشته» و«شلنج» و«هيجل» وغيرهم، ففي أخذهم لمشكلة الحقيقة الكونية ـ مثلاً ـ يجعلونها وحدة كاملة وكائناً واحداً مرتبط الأجزاء ارتباطاً يجعل منها حقيقة واحدة، فمنهم من يرجعها إلى فكرة المطلق مثل «هيجل»، ومنهم من يرجعها إلى معنى «الكل» وهو الله الذي هو مصدر كل ما هو موجود سواء كان عقلاً أم مادة، مثل «سبينوزا».

الثاني: الاتجاه الذري وهو الذي يتجه إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى ذرات وأجزاء، مثل تقسيم الوجود إلى ذرات روحية كما فعله «ليبنتز»، ومثل تحليل المعرفة الإنسانية إلى وحداتها الأولية كما فعله «هيوم» و«لوك» ويصدر هذا الاتجاه من الاعتقاد بأن الكل يتكون من أجزاء مرتبطة بعضها مع البعض، يوضحها ويبرزها التحليل.

فمشكلة الحقيقة الكونية ـ مثلاً ـ قائمة عندهم على مبدأ التعدد والكثرة، ولذلك لا يصح ـ في نظرهم ـ أخذ هذه المشكلة على أنها كل واحد لا يتجزأ، كما يفعله بعض الفلاسفة العقليين المثاليين، بل لا بد لدراسة مشكلة الحقيقة الكونية من دراسة أشيائها وصفاتها وأجزائها المقومة لها.

وينتمي إلى هذا الاتجاه فلاسفة التحليل المعاصر، فعلى سبيل المثال أقام الفيلسوفان التحليليان «برتراند رسل» و«فتجنشتين» فلسفتهما على

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٦٤.

النظرية الذرية التي تحلل العالم والقضايا المنطقية إلى وقائع وقضايا ذرية بسيطة لا تقبل التحليل، وقد قامت تلك النظرية على مصادرة التعددية، وهي الاعتقاد بأن العالم مؤلف من عدد كبير جداً من الأحداث والوقائع البسيطة المستقلة بعضها عن بعض، لكنها تترابط بعلاقات خارجية منطقية.

والوضعية المنطقية متأثرة ـ إلى حد بعيد ـ بالمنهج الذري المنطقي في معالجته للمشكلات الفلسفية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي مبيناً موقف الوضعية المنطقية من حكم الفلاسفة ذوي النزعة الواحدية على مشكلة الحقيقة الكونية: «موقفنا هو أن كل حكم من هذا القبيل الشامل هو قول بغير مضمون، أو عبارة بغير معنى، ذلك لأن تحقيقها كما هي قائمة في شمولها وعمومها ضرب من المحال.. إلا إذا اكتفينا في كل خطوة بالرجوع إلى جزء واحد فقط من المجموعة الكبرى، ومعنى ذلك أنه لكي يكون الحكم ممكن التحقيق يجب أن ينصرف الحديث فيه إلى جزئية واحدة من جزئيات الكون...»(١).

الخامس: اهتمامهم الكبير باللغة وسيلة وهدفاً، وذلك بناءً على اعتقادهم بأن كل المشكلات الفلسفية نابعة من مشكلات لغوية، واهتمامهم باللغة منصب على جانبها الفلسفي المتعلق ببحث المشكلات المنطقية اللغوية من حيث دلالاتها وتركيبها، وأهم تلك المشكلات اللغوية المنطقية مشكلة «المعنى»، وبهذا يمكن التمييز بين دراسة فلاسفة التحليل المعاصر ودراسة فقهاء اللغة والنحويين للغة، إذ يهتم النحويون وعلماء اللغة بالجانب العلمي للغة القائم على أساس البحث التجريبي، مثل مباحث معاني الألفاظ وكيفية استخدام اللغة وتغيير اللغة وما أشبهه، ولكن لا يعني هذا أن اهتمام فلاسفة التحليل المعاصر باللغة مقصور على الألفاظ مقطوع عن واقعها، بل إن بعضهم يترجم الألفاظ إلى صور لغوية

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٣١ ـ ٢٣٢.

متعلقة بدلالتها الخارجية، وهذا ما يسمى عندهم بـ«النظرية التصويرية».

ولكن فلاسفة التحليل المعاصر مختلفون في نوع اللغة التي ينبغي دراستها ـ في نظرهم وقد انقسموا حيال ذلك إلى قسمين:

الأول: يرى أن اللغة التي يتوقف عليها التحليل هي اللغة المثالية الاصطناعية لأنها ـ في نظرهم ـ أدق وأوضح وأصدق من اللغة العادية، ويربطون تطور اللغة بتطور العلم الحديث، فإن العلم الحديث استخدم ألفاظ ومصطلحات فنية مثل «الكتلة والذرة» أكثر دقة ووضوحاً وصدقاً منطقياً من المفاهيم التي يقدمها الحس المشترك غير العلمي، ومن أبرز دعاة هذه اللغة «فتجنشتين» في مذهبه الأول، و«برتراند رسل».

الثاني: وقف موقف المعارضة من الفريق الأول «ورأى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية لا تساعد كثيراً على حل المشكلات الفلسفية، إذ إن هذه المشكلات يمكن معالجتها على أفضل وجه، بالتحليل الدقيق للغة الطبيعية الجارية التي نستخدمها في عملية التواصل مع الآخرين، ولهذا السبب يسمى هذا الفريق أحياناً باسم «فلاسفة اللغة الجارية»»[1]، ومن أبرز من يمثل هذا الفريق «فتجنشتين» ـ أيضاً ـ لكن في مذهبه الثاني والأخير.

ومن أعظم مظاهر تأثير اللغة في فلسفتهم ترجمة وتحويل المشكلات الفلسفية إلى حدود لغوية وعبارات لفظية، فهم على سبيل المثال يناقشون مشكلة الكليات من جانبها اللغوي لا من جانبها الإنطلوجي الوجودي، فبدل أن كانت مشكلة «الكليات» تتمحور حول السؤال التالي: هل لها وجود واقعي أو وجود ذهني ضمني؟ أصبح محورها في نظر الفلسفة التحليلية المعاصرة حول السؤال القائل: هل يمكن أن تؤدي «الألفاظ المجردة» وظيفة «أسماء الأعلام»؟ وكذلك مشكلة الوجود والكون

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص١٤.

ترجموها إلى قضايا منطقية لا إلى أشياء واقعية! وقد تأثرت الوضعية المنطقية بهذه الخاصية للفلسفة التحليلية المعاصرة وهي اهتمامهم باللغة وفلسفتها، كما سيأتي واضحاً جلياً ـ إن شاء الله ـ في عرض آراء الدكتور زكي، وقد التزموا في معالجتهم للمشكلات الفلسفية بنفس هذا النهج الذري المنطقي، إذ يقول الدكتور زكي بعد ذكره لمواقف المذاهب من مشكلة الحقيقة الكونية: «وأول نقلة نحدثها ـ نحن الوضعيين المنطقيين ـ في مجال الحديث، هي أن نجعل المذاهب التي أسلفنا ذكرها عن الحقيقة الكونية منصبة على «القضايا» التي يقولها الإنسان عن الكون لا عن الكون نفسه، وبهذا يصبح الاختلاف بين المذاهب السالفة اختلافاً على القضايا...»[1].

مدرسة كمبردج معالمها وخصائصها:

قد ذكرنا ـ آنفاً ـ بعض الملامح والخصائص التي يشترك فيها فلاسفة التحليل المعاصر كـ «مور» و«رسل» و«فتجنشتين» و«آير» و«وزدوم» و«رايل» و«رامزي» وأعضاء «حلقة فيينا»، غير أن أبرز من ترك بصماته الفلسفية والمنطقية في هذا الاتجاه هي مدرسة «كمبردج» وعلى رأسها ثلاثة من الفلاسفة التحليليين الكبار وهم «جورج مور» و«برتراند رسل» و«فتجنشتين»، وقد جاءت هذه المدرسة في سياق سلسلة من الثورات على الفلسفة المثالية، وفي موجة من موجات الصراع بين الفلسفة المثالية والفلسفة التجريبية في أوروبا، فكانت تلك المدرسة مركزاً للفلسفة التحليلية التجريبية، وكتب لها «أن تسود في إنجلترا سيادة مطلقة مدى عشرة أعوام من ١٩٢٠م إلى ١٩٣٠م وبعدئذ جاورتها حركة أخرى تولدت عنها هي حركة «الوضعية المنطقية»»[2].

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٢٦.

(٢) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٣٦.

ولمدرسة «كمبردج» معالمها وخصائصها، أبرزها[١]:

الأول: اهتمامها الكبير بـ«نظرية المعرفة» وبعدها عن البناءات الميتافيزيقية المثالية التي كانت سائدة في التاريخ الفلسفي، والمعرفة عندهم كشف عن الوجود الخارجي وليست هي ـ في نظرهم ـ عملية باطنية ذهنية لا علاقة لها بما هو خارج الذهن، كما يذهب إليه المثاليون، فهم يبعدون عن الفهم الذاتي للمعرفة بقدر المستطاع، فوجود الأشياء خارج الذهن لا يتأثر بالمعرفة وعدمها ـ عندهم ـ لأن ما كان موجوداً قبل المعرفة فسيظل موجوداً بعدها.

ويعتمدون في كيفية المعرفة بالأشياء الخارجية على ما يسميه «جورج مور» بـ«الفهم المشترك» أو «الذوق الفطري»، وفي هذا السياق يقول «مور»: «إن الإدراك المشترك هو الأساس في معرفة أي شيء.. مثل معرفتي بوجودي، وبأن هذه محبرة، و«هذا غطاء المنضدة» و«هذا باب»... إلخ»[٢]، والقضايا التي تأتي عن طريق «الفهم المشترك» لا تحتاج إلى تحليل أو إقامة دليل وبرهان على صدقها، إذ هي في حكم البديهة والضرورة، ولذلك يردون كل ما يناقض تلك الضرورة والبديهة عندهم، مثل نفي الفيلسوف المثالي لوجود الأشياء الخارجية أو إثبات الميتافيزيقي الجوهر وما أشبه من المسائل الميتافيزيقية.

لكن «الفهم المشترك» لا يقر لـ«رسل» و«فتجنشتين» وصفهما لبنية العالم من أنه يكون من مجموعة الوقائع لا الأشياء، فـ«رسل» يصطدم بالفهم المشترك حينما يقول بالمعرفة الوصفية، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

الثاني: فهمها لمعيار الصدق المنطقي بما يتفق ورأيها في عملية

---

(١) انظر: هذه المعالم في «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٣٦ ـ ٤١.

(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٠٨.

اكتساب المعرفة، فإذا ثبت وجود الأشياء خارج الذات ثبوتاً بدهياً كان تطابق العبارات والقضايا مع واقعها الخارجي معياراً صحيحاً لصدقها، فلا بد ـ في نظرهم ـ من تطابق الوصف مع موصوفه والقول مع موضوعه، وهذا بخلاف معيار الاتساق الذي يتخذه المثاليون معياراً لصدق العبارات مثل اتساق أجزاء القضايا الرياضية بعضها مع البعض، فمعيار الصدق في القضايا التي تتحدث عن الكون ـ عند المثاليين ـ هو اتساق بعضها مع بعض وائتلاف أجزائها وعدم تنافرها، وذلك بناءً على النظرة «الواحدية» للعالم.

كن «لدفيج فتجنشتين» خالف زملاءه في فهم معيار الصدق المنطقي وقال بمعيار الاتساق بناءً على نظريته التصورية للغة، إذ يرى أن معيار صدق القضية هو اتساقها وائتلافها مع واقعها الذري الذي جاءت القضية لتصويره، لكن تلك الواقعة الذرية لا وجود لها خارجي ـ في نظر «فتجنشين» ـ، بل وجودها وجود منطقي فقط، وهذا ما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ، وقد وافق عدد من كبار الوضعية المنطقية «فتجنشتين» في فهم معيار الصدق المنطقي أمثال «شليك» و«نويرات» و«كارناب» و«همبل» كما سيأتي بيانه في مبحث «مبدأ التحقق».

الثالث: فهمها الخاص للعلاقة بين الفلسفة والعلم، إذ يرون أن الفلسفة خادمة للعلم من حيث تحليل مبادئه وقوانينه، دون التدخل فيما يخص العلم من جميع الحقائق والاستدلال بالقوانين، وذلك مثل ما قام به «برتراند رسل» من تحليل العدد للغوص في معرفة منشئه ومبتدئه.

وهذا ـ عينه ـ ما قرره المناطقة الوضعيين، إذ يقول الدكتور زكي: «الفلسفة لا ينبغي أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل المنطقي لما يقوله سواها، إنها لا تتكلم بذاتها، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقائق العالم، ثم تتقدم هي لتحليل هذا الذي نطق به غيرها في تصويره للعالم. . . ليس من شأنها أن تقول: إن كان ذلك الكلام صادق التصوير

لحقائق العالم أو غير صادق؛ لأن مُراجعة الصورة الكلامية على الأصل الطبيعي من صميم عمل العلماء بما لديهم من أدوات المشاهدة والتجربة»[١].

الرابع: سعي تلك المدرسة إلى الوضوح في الأسلوب والدقة في التعبير، بخلاف الفلسفة المثالية التي تسعى بدورها إلى غموض العبارة وتعقيد الأسلوب، وهذا المعلم في الحقيقة ليس خاصاً بتلك المدرسة، بل هو معلم بارز للمنهج التجريبي الذي يعد الجذر الفلسفي لتلك المدرسة.

وقد أثرت مدرسة «كمبردج» تأثيراً جذرياً في تكوين فلسفة ومنطق الوضعية المنطقية، وقد صرح الدكتور زكي بهذا الدور الأساسي لمدرسة «كمبردج» في تشكيل الوضعية المنطقية، إذ قال ـ بعد وصفه لتلك المدرسة ـ: «هذا المنهج التحليلي نفسه وهذه الكتابة التحليلية الواضحة التي تحدد معانيها تحديداً لا يدع سبيلاً إلى غموض أو التواء، هما نقطة الابتداء التي تفرعت عندها مدرسة جديدة تولدت عن الفلسفة الواقعية، وقد جعلت تلك المدرسة الجديدة التحليل والتحديد والتوضيح غايتها الأولى والأخيرة التي لم تعد ـ في رأيها ـ للفلسفة غاية سواها، وإنما أعني بها مدرسة الوضعية المنطقية»[٢].

ومن أعظم فلاسفة مدرسة «كمبردج» تأثيراً في الوضعية المنطقية اثنان هما «برتراند رسل» و«فتجنشتين»، وهذا يدفعنا إلى بيان أثر هذين الفيلسوفين في تشكيل الوضعية المنطقية من خلال وصف مجمل لبعض جوانب فلسفتهما مما له علاقة بجوانب فلسفة الوضعية المنطقية.

ثانياً: معالم فلسفة «برتراند رسل» وأثرها في الوضعية المنطقية:

انبثق «رسل» بفلسفته التحليلية الجديدة من رحم المنهج التجريبي

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٨.

(٢) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٤١.

الإنجليزي، إذ هو في حقيقة الأمر حلقة من سلسلة تتابعت حلقاتها منذ «بيكون» في القرن السادس عشر مروراً بـ«جون لك» و«هيوم» و«جون استيورت مل» ثم «برتراند رسل» إذ يلتقي هؤلاء كلهم في أصل فلسفي معرفي واحد، وهو قصر المعرفة على الظواهر الحسية، غير أن الخلاف بين «رسل» خاصة ومدرسة «كمبردج عامة» من جهة وبين أسلافهم التجريبيين من جهة أخرى يكمن في المنهج التحليلي للمعرفة، إذ طورت مدرسة «كمبردج» منهج البحث التحليلي بالاعتماد على المنطق الرياضي الرمزي، وبذلك وقفوا من مشكلات الفلسفة التقليدية موقفاً ذا طابع تحليلي.

وبهذين الأمرين ـ أعني بهما اصطباغ منهجهم التحليلي بالرياضة، واتصاف مواقفهم الفلسفية بالمواقف التحليلية ـ ندرك مدى أثر تلك المدرسة وعلى رأسها الفيلسوف «رسل» في تشكيل «البناء المنطقي والفلسفي للوضعية المنطقية».

وسأحاول معرفة أثر ذلك الفيلسوف في «الوضعية المنطقية» من خلال الحديث المجمل عن جانبين من جوانب فلسفته.

الأول: موقفه من طبيعة المعرفة:

تناول «رسل» مشكلة فلسفية تقليدية وهي معرفة طبيعة الأشياء، وذلك في سياق دحضه للمثالية في كتابه «مشكلات الفلسفة»، وقد صيغت تلك المشكلة في السؤال التالي: هل يوجد شيء آخر لا أستطيع إدراكه غير المعطيات الحسية؟ أو بمعنى آخر: هل المعطيات الحسية للمنضدة ـ مثلاً ـ هي المنضدة نفسها أو هي أمر آخر؟ وهذا السؤال ـ كما هو ظاهر ـ يشعر بأن هناك انفصالاً بين الأشياء ومعطياتها الحسية وهذا عين ما ذهب إليه الفيلسوف «رسل»، إذ يرى الفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية بناء على أن المعطيات الحسية متفق عليها لا يمكن الشك فيها؛ لأنها يقينية مباشرة، أما الأشياء نفسها فيختلف عليها باختلاف الإدراكات الحسية من شخص

لشخص آخر، إذا نظر إليها من زاوية أخرى أو أجرى عليها تجارب حسية مختلفة، «فإذا نظرت إلى هذه المنضدة ـ مثلاً ـ فليست المنضدة كلها بما يمكن معرفته بالاتصال المباشر؛ لأنك لا ترى «منضدة» ولا تحس بأصابعك «منضدة» إنما ترى «لمعة من الضوء» هو لونها، وتحسّ درجة معينة من «الصلابة» وهكذا، وإذن فما قد عرفته «بالاتصال المباشر» هو هذه الإحساسات المباشرة، أما إذا عدت فركبت من مجموعة هذه المعطيات الحسية «منضدة»، فهذا التركيب الناتج إنما يأتي خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى»[١].

إذن ينطلق «رسل» في محاولته لحل تلك المشكلة الفلسفية من مصادرتين:

الأولى: الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية.

الثانية: تعليق الإدراك الحسي بالمعطيات الحسية دون واقعها الخارجي المتمثل في الشيء نفسه.

ورتب على ذلك استحالة إثبات الواقع الخارجي للأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية؛ لأن إدراكنا للأشياء لا يكون مباشراً ولا يقينياً، للاختلاف الحاصل بين المدركين لتلك الأشياء، وعلى الرغم من إثارة «رسل» للشكوك حول الوجود المادي للأشياء، إلا أنه لم يشك بوجود المعطيات الحسية التي تفرض علينا فكرة وجود الأشياء، ولذلك يراها «رسل» أساساً قوياً للمعرفة[٢].

وهذا الموقف الفلسفي المعرفي من تلك الفلسفة التقليدية أوجب على «رسل» أن يحلل «المعرفة الإنسانية» إلى نوعين:

---

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) انظر: «مقدمة في الفلسفة المعاصرة»، دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، ياسين خليل، ص٩٢.

الأول: المعرفة المباشرة، وهي أساس المعرفة في نظر «رسل»، وتتميز بكونها بسيطة لا تحتاج إلى معرفة للحقائق؛ لأنها تتم نتيجة انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس، فالاتصال المباشر بالحقائق والمعطيات الحسية التي تؤلف مظهر الشيء دون وساطة أي عملية استدلالية هو موضوع المعرفة المباشرة، مثل إدراكي للمعة ضوء صادرة من المنضدة وصلابتها[1].

الثاني: المعرفة بالوصف وتتميز بكونها معقدة؛ لأنها بحاجة إلى بعض المعرفة بالحقائق أساساً لها، وقد تكون هذه الحقائق على هيئة مبادئ عامة أو قوانين طبيعية، فمن هذه الحقائق ما هو استقرائي المنهج ومنه ما هو استدلالي الطريقة، ذلك لأنها تتم حين يركب الشخص من مجموعة المعطيات الحسية للشيء معرفة جديدة مستدلة ومستنتجة منها، فمعرفتي بوجود المنضدة مثلاً نتيجة مستدلة من تركيب معطياتها الحسية.

فالاتصال غير المباشر بالشيء المادي للمنضدة ـ مثلاً ـ هو موضوع المعرفة بالوصف، وفي ذلك يقول «برتراند رسل» شارحاً فلسفته المعرفية تلك: «سنقول: إن لدينا اتصالاً مباشراً بشيء ما إذا كنا على وعي بذلك الشيء وعياً مباشراً، دون أن تتوسط في ذلك أية عملية استدلالية أو أية معرفة بحقائق، وعلى ذلك فحين تكون منضدتي حاضرة أمامي، فأنا على اتصال مباشر بالمعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهر المنضدة ـ لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها... إلخ ـ، فكل هذه الأشياء أكون على وعي مباشر بها حين أكون للمنضدة رائياً ولامساً.. وهكذا تكون المعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهر منضدتي أشياء بيني وبينها اتصال مباشر، أشياء أعرفها مباشرة في حالها التي هي عليها، أما معرفتي بالمنضدة باعتبارها شيئاً مادياً فهي ـ على عكس ذلك ـ ليست معرفة مباشرة،

(١) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٩٧.

فالمنضدة كما هي إنما أحصل على علمي بها عن طريق الصلة المباشرة بالمعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهرها، وقد [رأينا في الفصل الأول من الكتاب] أنه يمكن الشك ـ دون إغراق في السخف ـ فيما لو كان للمنضدة وجود على الإطلاق، على حين أنه محال علينا أن نشك في معطياتها الحسية، فمعرفتي بالمنضدة [باعتبارها شيئاً مادياً] هي من النوع الذي سأطلق عليه اسم «المعرفة بالوصف» فالمنضدة هي «الشيء المادي الذي عنه يصدر كذا وكذا من المعطيات الحسية، هذا القول يصف المنضدة، ووسيلة الوصف هي المعطيات الحسية، فلكي تعرف أي شيء عن المنضدة، فلا بد من معرفة حقائق تربطها بأشياء يكون لنا بها اتصال مباشر، إذ لا بد أن نعرف أن «كذا وكذا من المعطيات الحسية صادرة عن شيء مادي» وليس هنالك حالة عقلية واحدة تكون فيها على وعي مباشر بالمنضدة [باعتبارها شيئاً مادياً]. . .»[١].

فالمعرفة المباشرة مجرد وعي من الشخص بوجود الشيء بواسطة صلته المباشرة به، وأما المعرفة بالوصف فهي حكم من الشخص على وجود ذلك الشخص نتيجة للمعرفة المباشرة به، ومن ثم فإن الشك قد يتطرق للمعرفة بالوصف، لكونها حكماً إذ الحكم قد يتطرق إليه الخطأ والخطل والزلل.

وهذا الحكم ـ وهو حقيقة المعرفة بالوصف ـ المتعلق بوجود الشيء لا يمكن إثباته ـ في نظر رسل ـ إلا بإثبات مقدماته وهي المعرفة المباشرة، والعلاقة بينهما علاقة سببية، فالمعطيات الحسية وهي التي جاءت عن طريق المعرفة المباشرة لا بد لها من سبب، وسببها الوجود الواقعي غير المدرك، فـ «رسل» يرى أن «كل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، النص الرابع عن كتاب «مشكلات الفلسفة»، ص١٥٣ ـ ١٥٥.

الحسية، ولما كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلا أسباب فإن الموضوعات المادية لا بد أن تكون «أسباب» هذه المعطيات، وبذلك تكون «مستدلاً عليها» من هذه المعطيات»[١].

ولكن الاستدلال على وجود الأشياء بمبدأ السببية مع نفي وجودها ـ وهو ما يقرره رسل ـ يتضمن اضطراباً داخلياً، ووجه ذلك أنه مع تسليمنا بمبدأ السببية وأنه لا بد لكل ظاهرة من سبب، إذ هو مبدأ عقلي ضروري، إلا أننا مضطرون لإقامة البرهان على تحديد سبب بعينه، وهذا البرهان لا يتم إلا بواسطة الاستقراء وملاحظة التلازم المطرد بين السبب والمسبب، ولا يتم ذلك الاستقراء وتلك الملاحظة المطردة إلا بإدراك السبب والمسبب، فكيف يحصل ذلك البرهان لـ«رسل» مع نفيه ـ أصلاً ـ للمسبب المتمثل في الوجود الواقعي للشيء؟!!.

بل إن مجرد إثبات العلاقة بين الشيء ومعطياته الحسية متوقّف على إثبات الوجود الواقعي للشيء، «وهذا ما يتعارض مع أصل قولهم، فكان ما نفوا وجوده هو الشرط الذي يتوقف عليه استدلالهم، وعلى هذا فيلزمهم إذ نفوا الوجود الواقعي المدرك للشيء ألا يثبتوا وجوده بطريق الاستدلال، وإذا لم يمكنهم إثبات وجود الشيء لم يمكن أن يثبتوا وجوده بطريق الاستدلال»[٢].

وقد حاول «رسل» الخروج من هذا المأزق حول الوجود الواقعي للشيء باللجوء إلى اعتقاد الحس المشترك أو الفهم المشترك في وجودها، فيثبت وجودها بناءً على الاعتقاد الغريزي بوجود عالم مادي مستقل عنه[٣].

وفي الحقيقة إن إجابته تلك غير مقنعة لأنها لم تستطع الإجابة على

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص١٠٢.
(٢) «المعرفة في الإسلام»، عبد الله القرني، ص٣٦٨.
(٣) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٤١.

السؤال الرئيس، وهو: ما الدليل على أن الواقعي الموضوعي للشيء سبب لمعطياته الحسية؟ ذلك لأن «الاستقراء» وهو البرهان على إثبات العلاقة السببية بين الواقعي الموضوعي للشيء ومعطياته الحسية لا يقوم إلا على إثباتهما، فالتسليم بوجود الأشياء غريزياً عن طريق الحس المشترك لا يكفي لإثبات العلاقة السببية بين الشيء ومعطياته الحسية «مع أنه يلزمه إذا قال: إن التسليم بوجود الأشياء غريزي أن تكون الضرورة هي أساس الاعتقاد بوجود الأشياء وليس الاستدلال»[1].

وقد أضاف «رسل» إلى المعرفة المباشرة ـ غير إدراك المعطيات الحسية إدراكاً مباشراً ـ أنواعاً وضروباً أخرى منها[2]:

الأول: الذاكرة إذ هي ـ عنده ـ طريق من طرق المعرفة المباشرة، والمراد بها تذكر المعطيات الحسية التي سبق إدراكها إدراكاً مباشراً في الزمن السابق، وتتميز المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة بتزويد الذهن البشري بكل المعارف السابقة إذ من دونها لا يستطيع الذهن أن يستنتج شيئاً ما من الماضي.

الثاني: التأمل الباطني وهو إدراك باطني بأننا ندرك الأشياء، فعندما أنظر إلى الشمس فإنني أدرك مشاهدتي للشمس، «فمشاهدتي للشمس» هو موضوع إدراك مباشر، وعندما أرغب في الطعام فأنا أدرك رغبتي في الطعام، وعندما أشعر بألم في المعدة فإني أدرك شعوري بألم المعدة وهكذا، وهذا النوع من الإدراك ـ في نظر رسل ـ هو مصدر جميع المعرفة المتصلة بالأشياء العقلية.

الثالث: المفاهيم الكلية التي هي مواضيع إدراك عقلي مباشر، مثل «البياض، الإنسان» فإننا إذا رأينا أفراد الإنسان مثلاً، حصل عندنا وعي مباشر بمعناها الكلي في الذهن.

---

(١) «المعرفة في الإسلام»، عبد الله القرني، ص٣٦٩.

(٢) انظر: «مقدمة في الفلسفة المعاصرة»، ياسين خليل، ص٩٥.

وأما المعرفة بالوصف فإنها تنقسم ـ في نظر «رسل» إلى قسمين[١]:

الأول: معرفة وصفية محدودة تتحدد بالعبارة المحتوية على «أل» التعريف.

الثاني: معرفة وصفية غامضة تتحدد بالعبارة الخالية من «أل» التعريف.

فإذا قلنا: «رجل» فهذا وصف غامض، وإذا قلنا: «الرجل ذو القناع الحديدي» فهذا وصف محدد.

وهذا التفصيل في «المعرفة بالوصف» هو ما أدى بـ«رسل» إلى البحث فيما يسمى عنده بـ«نظرية الأوصاف المحددة» كما سيأتي شرحها باختصار إن شاء الله.

وقد أثر «رسل» بموقفه المعرفي الفلسفي من مشكلة معرفة طبائع الأشياء في الوضعية المنطقية، لا سيما في فكر الدكتور زكي الفلسفي، ففي سياق شرح الدكتور زكي «لطبيعة المعرفة» يقول: «إن الإحساس باللون لا يدل حتماً على أن «الشيء الملون» موجود في الخارج، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود، ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح، ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه، إنني إذا «أحسست» كأنما ألمس صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ لا يكون ذلك الإحساس وهماً، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً . . .»[٢].

ولذلك وافق الدكتور زكي «رسل» في تقسيمه المعرفة إلى قسمين: معرفة بالاتصال المباشر، ومعرفة بالوصف، وقد شرح هذين القسمين في

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٩٦.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

كتابه «المنطق الوضعي»[١]، وستأتي مناقشة الدكتور زكي في هذه المسألة في مبحث مستقل ـ إن شاء الله ـ غير أن مقصودنا في هذا المقام بيان العلاقة الفكرية بين «رسل» والوضعية المنطقية المتمثلة في فكر الدكتور زكي، فقد وافق الدكتور زكي «رسل» ـ كما هو ظاهر في النص السابق ـ في أمرين:

الأول: الفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية، فقد قرر أن الإدراك الحسي لا يرتبط إلا بالمعطيات الحسية ولا يمكن إدراك الوجود الواقعي للأشياء بواسطة الإدراك الحسي المباشر.

والثاني: إمكان الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء بواسطة الاستقراء.

الثاني: أهم نتائج التحليل المنطقي عند «برتراند رسل»:

أ ـ نظرية الأنماط المنطقية:

من أهداف التحليل المنطقي الرئيسة إزالة ما في اللغة من مظاهر الغموض والالتباس والتناقض، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من تجاوز الصعوبات والمفارقات والتناقضات التي تفرزها اللغة، وهذا ما دعا «برتراند رسل» إلى وضع نظرية لغوية جديدة أسماها «نظرية الأنماط المنطقية»، ويرى «رسل» أن تلك النظرية «تقدم حلاً ممكناً للتناقض؛ إلا أنها تتطلب. . أن تتحول إلى شكل أكثر حذقاً حتى يمكنها التغلب على جميع الصعوبات»[٢].

وتهدف هذه النظرية إلى التمييز بين قضية تشير إلى مجموعة قضايا، وقضية أخرى تشير إلى واقعة معينة لئلا يقع العقل في المتناقضات، مثال ذلك مشكلة «أيمنديز» أو مشكلة الكذاب[٣]، وهو مثال تقليدي مشهور في

---

(١) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/٢٦ ـ ٢٨.

(٢) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧١.

(٣) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٩٤.

كتب المنطق التقليدية، ويتمثل في قول الرجل الإقريطي عن أهل بلده: «كل أهل أقريطش كذابون»، فإذا كانت تلك العبارة صادقة فقائلها كاذب؛ لأنه من سكان بلدة أقريطش نفسها، وإذن فقوله في وصف قومه بالكذب قول كاذب، وإذا كان قوله هذا كاذباً فنقيضه صادق وهو أن «أهل أقريطش صادقون»، ومن ثم فإن القائل صادق لأنه واحد منهم، فإذن قوله الأول بأن أهل أقريطش كذابون قول صادق!! فها نحن قد وصفنا تلك العبارة السابقة في وصف أهل أقريطش بالكذب، بوصفين متناقضين بالكذب وبالصدق معاً، وهذا تناقض!!

ولحل هذه المشكلة لا بد من التمييز بين مستويين من القضايا واللغة، الأول: مستوى القضايا التي تشير إلى وقائع، ومستوى القضايا التي تشير إلى قضايا وهو ما تهدف إليه هذه النظرية.

ومن ثم فإن منشأ ذلك التناقض هو سوء استخدام اللغة بالخلط بين المستويات والأنماط، فمنشأ الخطأ والتناقض في حكمنا على عبارة الإقريطي بالصدق والكذب معاً هو أننا جعلنا العبارة نفسها تشير إلى نفسها بينما يكتنف العبارة نمطان ومستويان، الأول: النمط الذي ينصب على الواقع والأشياء الخارجية، والثاني: النمط الذي ينصب على اللغة، وهي العبارة اللغوية ذاتها، والعبارة تتعلق بالنمط الذي ينصب على الواقع ولا تتعلق بالنمط الذي ينصب على نفسها، فهي حاكمة على الواقع لا حاكمة بنفسها على نفسها.

«وخلاصة هذه النظرية أنه لا بد من التمييز بين الفئات Classes [التي هي عبارة عن بنايات منطقية] و«الأشياء» Things [التي هي عبارة عن وقائع تجريبية]. . ولو نظرنا الآن إلى القيمة الحقيقية لنظرية رسل في الأنماط، لوجدنا أن هذه النظرية قد عملت على ظهور تفرقة هامة في عالم التحليلات المنطقية بين اللغة وما وراء اللغات Guages Metalan على اعتبار أن «ما وراء اللغة» إنما هي لغة تتحدث عن اللغة، ولا شك أنه لمن الأهمية

بمكان ألا نخلط بين هذين النمطين المختلفين من «اللغة» حتى نتجنب الوقوع في الكثير من مظاهر التناقض والمفارقة والاستحالة»[١].

وبفضل نظرية الأنماط المنطقية يمكن أن نفهم فكرة «الفئة» أو «المجموعة» فهماً صحيحاً تزول به بعض المفارقات والتناقضات الرياضية، ومن الأمثلة على ذلك البرهان الذي أقامه «كانتور» على أن العدد الكلي للأشياء في العالم ليس كبيراً قدر عدد الفئات التي يمكن عملها من هذه الأشياء، وقد استنتج من ذلك عدم وجود عدد أكبر من الأعداد الأصلية.

وقد أوضح «رسل» هذا البرهان مع مناقشته له[٢] وخلاصته أن نفرض «أن في العالم كله ثلاثة أشياء فقط، وأرمز لها بالرموز «أ، ب، ج»، فهاهنا يكون العدد ثلاثة هو عدد أشياء العالم كلها، لكنك من هذه الأشياء الثلاثة تستطيع أن تكوّن فئات: فئة ليس فيها أفراد، وفئة قوامها « أ » وحدها، وأخرى قوامها «ب» وحدها، ورابعة قوامها «ج» وحدها، وخامسة قوامها «أ، ب» وسادسة قوامها «أ، ج»، وسابعة قوامها «ب، ج»، وثامنة قوامها «أ، ب، ج» معاً، أي: أن مجموع الفئات التي كونتها ثمانية، مع أن عدد الأشياء كلها ثلاثة، وتلك الثمانية تساوي $٢^{٣}$ وستجد أنه مهما يكن عدد الأشياء كلها ولنرمز له بالرمز «ق» فسيكون عدد الفئات التي يمكنك تكوينها منها هو $٢^{ق}$، ومن الممكن رياضياً أن نبرهن على أن $٢^{ق}$ هي دائماً أكبر من «ق» سواءً كانت هذه عدداً متناهياً أو غير متناه، ومن هنا تعلم أن عدد الأشياء كلها في الكون هو دائماً أصغر من عدد الفئات أو المجموعات التي يمكن تأليفها من تلك الأشياء»[٣].

وترتب على هذا البرهان الرياضي أن عدد الأشياء كلها التي في

---

(١) «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم، ص٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٢) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران ص٢٧٢. وانظر: «نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج، ص٢٥.

(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٣٤.

الكون أقل من عدد فئاتها، ومن ثم فإن هذا العدد ليس هو بأكبر عدد نعد به الأشياء في الكون، وهذه مفارقة منطقية لا يمكن أن تزول إلا بنظرية الأنماط المنطقية القاضية بالتمييز بين الأنماط المنطقية، إذ لا بد أن نفرق بين الأشياء الجزئية فتلك من نمط، وبين الفئات أو المجموعات التي تتألف من الأشياء الجزئية فتلك من نمط آخر، فلا يصح أن نخلط بين هذين النمطين ونجعلهما من نمط واحد، ذلك لأن وجود الأشياء والأفراد الجزئية غير وجود الفئات والمجموعات «فالفئات إن هي إلا «أوهام» منطقية»، وأي قول يتحدث عن الفئات لا يمكن ـ فيما يقول رسل ـ أن يكون له مغزى ما لم يمكن ترجمته إلى صورة لا يكون فيها أي ذكر للفئة»[١].

فمنشأ مثل هذه المفارقات الرياضية المنطقية هو عدُّ الأفراد الجزئية مع فئتها المتكونة منها، كأن تعد زوجاً من الحمام مثلاً فتجعله ثلاثة بالنظر إلى الأفراد وهما اثنان، والفئة أو المجموعة وهي واحد وهذا ما وقع فيه أفلاطون حينما جعل العدد الواحد اثنين والثلاثة أربعة... إلخ، وذلك بسبب عده العدد مضافاً إليه صفة وجوده!![٢].

وبهذا التفريق ـ في الأنماط ـ بين الأفراد والفئات، يمكن الجواب عن ما يسميه «رسل» بـ«نقيضة الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها»، فإذا لم تكن المجموعات أو الفئات التي نصف بها الأشياء أو الأفراد هي نفسها أفراد وأشياء، مثل كون المقاعد ليست مقعداً وكون مجموعة الناس ليست فرداً من الناس، فليست هذه الفئة الكلية عضواً في نفسها، ومن ثم فإنه لا يصح أن نتحدث عن الفئة الكلية بمثل ما نتحدث به عن فرد من أفرادها أو

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧٤.
(٢) انظر: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم ص٢٣٥، و«نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٣٥؛ و«موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٩٩.

عضو من أعضائها، إذا كان ذلك كذلك فكيف تكون الفئة أو المجموعة الكبرى التي تضم مجموعات وفئات لا أفراد؟ مثل مجموعة كبرى تضم مجموعة الأشجار، ومجموعة الناس، ومجموعة الكتب، ومجموعة الجبال، فتلاحظ أن أعضاء هذه المجموعة الكبرى مجموعات، مثل المجموعة الكبرى التي تضمها، فهل تكون هذه الفئة الكبرى عضواً في نفسها على جواز أن نتحدّث عنها بمثل ما نتحدث به عن أي عضو من أعضائها أو لا تكون كذلك؟

وإذا أردنا إن نجيب عن سؤال هذه النقيضة بعيداً عن نظرية الأنماط قلنا: إنَّ لإجابة هذا السؤال أحد خيارين كلاهما يوجب التناقض:

الأول: أن نقول: إن الفئة الكبرى أو فئة الفئات هي نفسها عضو في ذاتها، مثل أعضائها، فيلزمنا على ضوء هذه الإجابة أن نصفها بأنها لا تكون عضواً في ذاتها لأن أعضاءها كذلك وهي تشبه أعضاءها.

وهذا عين التناقض إذ جمعنا لها وصفين متناقضين: الأول أنها عضو في ذاتها، والثاني أنها لا تكون عضواً في ذاتها.

الثاني: أن نقول: إن الفئة الكبرى لا تكون عضواً في نفسها فليست مثل أعضائها، فيلزمنا على ضوء هذه الإجابة أن نصفها بأنها عضو في نفسها على نقيض أعضائها إذ هي ليست مثل أعضائها.

وهذا عين التناقض إذ جمعنا لها وصفين متناقضين الأول: أن لا تكون عضواً في ذاتها، والثاني: أن تكون عضواً في ذاتها!!.

وفي ذلك يقول «رسل»: «الفئة عادة لا تكون عضواً في ذاتها، فالجنس البشري مثلاً ليس رجلاً، الآن فلنشكل تجمعاً من جميع الفئات

التي لا تكون أعضاء في ذواتها، فهذه فئة فهل هي عضو في ذاتها أم ليست عضواً في ذاتها؟ إذا كانت عضواً في ذاتها لكانت فئة من تلك الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها؛ أي: أنها ليست عضواً في ذاتها، وإذا لم تكن عضواً في ذاتها لما كانت واحدة من تلك الفئات التي ليست أعضاء في ذواتها؛ أي: أنها عضو في ذاتها، وهكذا فإن كل فرض من الفرضين ـ أنها عضوٌ في ذاتها، وليست عضواً في ذاتها ـ يستلزم نقيضه، وهذا تناقض»[١].

ولمزيد من شرح تلك النقيضة نفرض «أننا حزمنا الأقلام كلها في مجموعة واحدة، فهذه تكون فئة ليست عضواً في نفسها؛ أي: أنها ليست قلماً أضيف إلى سائر الأقلام، وتصور كذلك أننا حزمنا الملاعق كلها في مجموعة واحدة، فهذه أيضاً لا تكون عضواً في نفسها؛ أي: أنها لا تكون ملعقة تضاف إلى بقية الملاعق وهكذا، ثم اجمع هذه المجموعات، التي لا تكون كل منها عضواً في نفسها اجمعها في مجموعة كبرى واحدة، فلو قلت عن هذه المجموعة: إنها شبيهة بأعضائها في أنها ليست عضواً في نفسها، كنت في الوقت نفسه بمثابة من يقول: إنها إذن ـ ما دامت شبيهة بأعضائها ـ لا تكون عضواً في نفسها؛ كتلك الأعضاء الداخلة فيها، ولو قلت عن هذه المجموعة الكبرى: إنها ليست شبيهة بأعضائها؛ أي: أنها ـ على خلاف تلك الأعضاء ـ تكون عضواً في نفسها، لزم أن تكون كأي عضو من أعضائها، والعضو من أعضائها ـ كما رأيت ـ فئة لا تكون عضواً في نفسها، وهكذا ترى نفسك إزاء التناقض الذي أشرنا إليه، والذي نلخصه في قولنا: إن الفئة الكبرى التي تضم فئات، إذا كانت عضواً في نفسها لم تكن عضواً في نفسها، وإذا لم تكن عضواً في نفسها كانت عضواً في نفسها»[٢].

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧٣.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

فمصدر هذا التناقض هو الخلط بين الأنماط، وذلك بالتسوية بين الفئة والأفراد الجزئية في النظرة والحكم، فبينما الاسم الذي يشير إلى الأفراد الجزئية إنما يشير إلى شيء له وجود فعلي يكون الاسم الدال على فئة غير مشير إلى شيء ذي وجود فعلي، فلا يصح أن نتحدث عن الاسم الدال على فئة بمثل ما نتحدث به عن الاسم الدال على الأفراد الجزئية، ووجه ذلك أن الفئة رمز ناقص لا يمكن أن يدل على شيء موجود وجوداً فعليّاً إلا إذا تحول إلى الأفراد الجزئية، بل لا يمكن أن يكون للفئة معنى إلا إذا تحول إلى أفراد جزئية، ووجه ذلك أن الفئة رمز ناقص ليس له معنى إلا إذا تحول إلى فرد جزئي موجود وجوداً فعليّاً؛ أي: أن الفئة دالة قضية باصطلاح المنطق الرياضي، وحقيقة دالة القضية «عبارة فيها مجهول ولا تكمل دلالتها إلا إذا وضع معلوم مكان ذلك المجهول فقولي: «إنسان» مساوٍ لقولي «س» يتصف بكذا وكذا من الصفات البشرية، وهي عبارة تظل ناقصة الدلالة حتى نجد فرداً معيناً نضع اسمه مكان الرمز «س» فتصبح العبارة ـ مثلاً ـ سقراط يتصف بالصفات البشرية»[1].

ودالة القضية هي إحدى الأفكار الأولية لحساب الأصناف في مبادئ الرياضة ـ عند رسل ـ وهي الصنف وعضوية الفرد في صنف ودالة القضية[2].

وإذا نظرنا إلى تلك النقيضة السابقة بنظر المنطق الرياضي تصبح لا معنى لها، فالقول بأن فئة الفئات التي لا تكون أعضاء في ذواتها إما أن تكون عضواً في ذاتها أو لا تكون ليس قولاً صادقاً أو كاذباً بل بلا معنى؛ لأنه يتحدث عن دالة القضية.

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ١/٧٨.

(٢) انظر: «المنطق الرمزي، نشأته وتطوره»، محمود فهمي زيدان، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٩م، ص٢٤٩.

وفي سياق البحث عن طبيعة «نظرية الأنماط المنطقية» ـ عند رسل ـ نتساءل: هل هي خاصة عنده بالرموز أو هي عامة للرموز ومعانيها؟

هناك غموض في موقف «رسل» من طبيعة هذه النظرية، ففي موضع من كُتبه يصرح بأن «نظرية الأنماط في حقيقة الأمر نظرية للرموز لا للأشياء»[(١)]، وفي موضع آخر من كتبه يراها خاصة لمعاني الرموز وللأشياء التي تشير إليها الرموز، يظهر ذلك بوضوح من تعريف «رسل» للنمط المنطقي، إذ يقول: «تكون «أ، ب» من نفس النمط المنطقي في حالة واحدة فقط، وهي إذا ما كانت أي واقعة تكون فيها « أ » مكوناً، وكانت هناك واقعة مناظرة تكون فيها «ب» مكوناً، حيث تنتج هذه الواقعة إما بإحلال «ب» مكان « أ » أو ينتج سلبها، ولشرح ذلك نقول: إن سقراط وأرسطو من نفس النمط؛ لأن كلاً من «سقراط كان فيلسوفاً» و«أرسطو كان فيلسوفاً» واقعة، و«سقراط» و«كاليجولا» من نفس النمط؛ لأن كلاً من «سقراط كان فيلسوفاً» و«كاليجولا لم يكن «فيلسوفاً واقعة، وأن «يحبّ»، وأن «يقتل» من نفس النمط؛ لأن كلاً من «أفلاطون يحب سقراط» و«أفلاطون لم يقتل سقراط» واقعة»[(٢)].

فقد ربط «رسل» النمط المنطقي بالوقائع لا بالعبارات والرموز، ولكن تراجع «رسل» عن هذا التعريف ونقده دون أن يقدم تعريفاً صحيحاً للنمط مما يدل على عدم نضوج هذه النظرية وعدم دقتها، ومن ثم أصبحت هدفاً للانتقادات والتعليقات ولذلك يقول «رسل» عنها: «إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مهوشة غامضة»[(٣)]، وفي موضع آخر من كتاباته الأخيرة يقول: «إنني ما اقتنعت على الإطلاق بأن نظرية الأنماط ـ كما قدمتها ـ

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧٦.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧٧.
(٣) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٨٨.

نظرية نهائية، إنني على اقتناع بأن هناك ضرورة لترتيب هرمي ما، إلا أنني على أمل أن تتطور في يوم من الأيام نظرية ما، وتكون بسيطة وملائمة، وتكون في ذات الوقت مقنعة من زاوية ما يمكن أن نطلق عليه الحس المنطقي المشترك»[١].

ومع غموض ونقص بعض جوانب هذه النظرية إلا أنها ذات تأثير على فلاسفة التحليل المنطقي لا سيما فلاسفة الوضعية المنطقية، ولأهميتها في المنهج التحليلي عند الوضعية المنطقية أفرد لها الدكتور زكي مبحثاً مستقلاً في شرحها وتوظيفها لمواقفه الفلسفية[٢]، فقد اتكأ عليها الدكتور زكي في تعضيد موقفه الفلسفي من الحقيقة الكونية، إذ أراد إثبات بطلان الحكم على الكون بأنه وحدة كاملة ـ كما يذهب إليه المثاليون ـ وأراد ـ أيضاً ـ الحكم على كل قول يتحدث عن الكون بأنه قول فارغ المعنى، ولتحقيق بطلان هذين الحكمين استعان بـ«نظرية الأنماط المنطقية»، يقول الدكتور زكي مبيناً موقفه من الحقيقة الكونية بما يتوافق مع نظرية الأنماط المنطقية: «ليس موقفنا إزاء فيلسوف يفضي في شأن الكون كله بحكمه هو أن نصحح له هذا الحكم بحكم سواه، فمثلاً يقول عنه: إنه عقل، فنقول له: بل هو مادة، بل موقفنا هو أن كل حكم من هذا القبيل الشامل هو قول بغير مضمون، أو عبارة بغير معنى، ذلك لأن تحقيقها كما هي قائمة في شمولها وعمومها ضرب من المحال.. إن مصدر الاستحالة هنا منطقي صرف، فما دام هذا الحكم العام ينصب ـ كما يزعم صاحبه ـ على الحقيقة الخارجية كما هي قائمة في الوجود الفعلي، فلا بد من الرجوع إلى تلك الحقيقة، ولكن هذه

---

(١) «برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧٨.

(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٨٨؛ و«نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٣٢ ـ ٢٤١.

الحقيقة كما تقع في خبراتنا مجموعة كبيرة من أجزاء، وإذن فهذا الرجوع إليها محال إلا إذا اكتفينا في كل خطوة بالرجوع إلى جزء واحد فقط من المجموعة الكبرى»[١].

وقد لاذ الدكتور زكي بهذه النظرية عندما واجه نقدين مشهورين لمبدأين من مبادئ الوضعية المنطقية:

الأول: النقد الموجه لموقف الوضعية المنطقية المعرفي القائل: إن المعرفة نوعان لا ثالث لهما وهما الرياضية و«العلوم الطبيعية».

وحاصل ذلك النقد هو أن تلك المقالة المعرفية السابقة تهدم نفسها بنفسها، إذ لو حاكمناها بالمعيار المعرفي للوضعية المنطقية الذي تدل عليه تلك المقالة، لحكمنا عليها باللغو ذلك لأن المقالة ـ في ذاتها ـ لا تعد من المعارف الرياضية ولا من المعارف الطبيعية.

وقد وظف الدكتور زكي نظرية الأنماط للإجابة عن هذا النقد إذ قرر أن المقالة الحاصرة للمعرفة في نوعين من المعارف من نمط أعلى من نوعي المعرفة الرياضية والطبيعية، ومن ثم فإنه لا يحكم عليها بما يحكم على المعرفة الرياضية والمعرفة الطبيعية؛ لأنهما من نمط أدنى وإلا وقعنا في المحظور وهو الخلط بين الأنماط المنطقية[٢]، وستأتي مناقشة هذا الجواب في مبحث «المفهوم الدلالي للمعنى».

الثاني: النقد الموجه لمبدأ التحقق، فمؤدى هذا المبدأ وهو الجملة القائلة «معنى القضية هو طريقة تحقيقها» يفتقر إلى معيار الصدق الذاتي، إذ هو بحاجة للتحقق من صدقه، لكننا إذا حاكمناه ـ بالمعيار المعرفي للوضعية المنطقية ـ فإنه يمكن أن يكون جملة تحليلية لا تفيد شيئاً وإما أن

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٣١.

(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٥ ـ ٢٨.

يكون لغواً لا معنى له ولا ثالث لهذين الاحتمالين، وعندئذ لا يصلح هذا المبدأ أن يكون معياراً للصدق، وهذا النقد هو جوهر اعتراض «برتراند رسل» على مبدأ التحقق.

وقد وظف الدكتور زكي «نظرية الأنماط»، للإجابة عن هذا النقد بتقريره أن «مبدأ التحقق» عبارة وقضية تتحدث عن قضايا وعبارات من غير نمطها وجنسها، بل من نمط آخر، فلا يصلح لعبارة «مبدأ التحقق» ما يصلح للعبارات والقضايا الأخرى التي هي أدنى منها نمطاً فـ «مبدأ التحقق» على ضوء نظرية الأنماط ـ قضية تحكم على غيرها ولا تحكم على نفسها[1]، وسيأتي مناقشة هذا الجواب في مبحث «مبدأ التحقق».

ب ـ نظرية الأوصاف المحددة:

تقوم «نظرية الأوصاف المحددة» ـ في أساسها ـ على التمييز بين نوعين من الرموز وهما اسم العلم، والأوصاف:

الأول: اسم العلم وهو رمز بسيط يشير إلى فرد واحد مباشرة، ومن ثم فإن اسم العلم ـ في فلسفة «رسل» ـ ليس هو ما نعرفه في لغتنا العادية الجارية، مثل «زيد وسقراط. . . إلخ»، فهذه الأسماء ـ التي هي في لغتنا الجارية أسماء أعلام ـ يراها «رسل» مختصرات لأوصاف، إذ هي ـ في الواقع ـ تصف مسلسلات حوادث «وهذا هو تصور «رسل» للموضوعات المادية بوجه عام، فحين نقول «سقراط» فقد يكون في ذهننا أنه «أستاذ أفلاطون»، أو «الفيلسوف الذي تجرع السم»، أو «الشخص الذي يقرر المناطقة أنه فانٍ» فنحن هنا إنما نستخدم أوصافاً ولا نستخدم الاسم كاسم بالمعنى الدقيق للنمط؛ لأنك لا تستطيع أن تسمي أي شيء لا تكون على

(١) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٧.

معرفة مباشرة به»[١].

أما اسم العلم المنطقي ـ الذي يقصده رسل ـ فهو مرتبط بموقف «رسل» من المعرفة المباشرة ـ والتي مضى شرحها ـ إذ لا بد لاسم العلم ـ عنده ـ أن يشير إلى شيء أو واقعة محسوسة مباشرة، وأظهر ما يمثل اسم العلم المنطقي هو اسم الإشارة، ولذلك يقول «رسل»: «يمكن للمرء أن يستخدم «هذا» بوصفه اسماً يدل على جزئية يكون على معرفة مباشرة بها في هذه اللحظة، فنحن نقول: «هذا أبيض». . فاسم العلم على الوجه الحقيقي لا يأتي إلا حينما نستخدم «هذا» بشكل دقيق تماماً ليقوم لموضوع فعلي للحس»[٢].

هذه النظرة التحليلية لأسماء الأعلام المعروفة في لغتنا الجارية هي ما تبنتها الوضعية المنطقية، أمثال «كارناب» و«زكي نجيب محمود» والذي عرض في كتابه المنطق الوضعي لتحليل أسماء الأعلام وتبنى ما تبناها «رسل» وذلك بتقرير اسم العلم المنطقي[٣].

الثاني: الأوصاف وهي قسمان: عبارات وصفية غير محددة يسميها «رسل» بالأوصاف العامة، وعبارات وصفية محددة يسميها «رسل» بالأوصاف الخاصة، وفي ذلك يقول «رسل»: «العبارة الوصفية قد تكون أحد نوعين، فهي خاصة أو عامة، أما العامة فهي ما دلت على فكرة، وأما الخاصة فهي ما دلت على معرفة فرد بذاته»[٤].

« أ » **العبارة الوصفية العامة**: وهي ما دلت على أفراد كثيرين من جنس واحد، وهو ما يقابل معنى النكرة في علم النحو مثل كلمة

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٥٣.
(٢) المصدرالسابق ص٢٥٣.
(٣) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ص٢٠ ـ ٢٤.
(٤) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٦٤.

«رجل» فعبارة «قابلت رجلاً» لا تعين مقابلة رجل بعينه كزيد أو عمرو، إذ كلمة «رجل» عبارة عن صفات عامة تنطبق على أي فرد من أفراد الناس، فهي ـ في حقيقتها ـ أوصاف ذهنية عامة، مثلها مثل الأسماء الكلية العامة حتى ولو لم يكن لها أفراد في الخارج مثل «العنقاء» كأن أقول: «قابلت العنقاء»...، «وعلى ذلك فالمراد بالعبارة الوصفية العامة، هو المدرك العقلي لا الأفراد الحقيقيون الواقعون في عالم الأشياء»[1].

فلا يلزم من إثبات العبارة العامة الكلية وجود أفراد لها في الواقع الخارجي؛ لأنها ـ في حقيقتها ـ دالة قضية؛ أي: أنها «صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية.. فـ«قابلت رجلاً» دالة قضية لا قضية، وتحليلها هو [قابلت س]»[2].

«ب» **العبارة الوصفية الخاصة**: وهي رمز مركب يقصد به الأوصاف الدالة على فرد واحد محدد بحيث لا تنطبق إلا عليه، وذلك مثل: «مؤلف ويفرلي» أو «مؤلف كتاب الأيام» أو «عاصمة مصر».

وهذه الأوصاف المحددة ـ في نظر رسل ـ لا تشير إلى أي موضوع بل هي عبارة عن دالة قضية وهذا بخلاف ما نفهمه منها في لغتنا الجارية!!، فلا يصح ـ في نظر رسل ـ جعل عبارة «مؤلف ويفرلي» ـ على سبيل المثال ـ دالة على شخص معين وهو «سكوت»، أو جعل عبارة «مؤلف كتاب الأيام» دالة على شخص معين وهو «طه حسين»، ويعلل «رسل» ذلك بأننا لو جعلنا مغزى ومعنى تلك الأوصاف مرتبطاً بدلالته على

---

(١) المصدرالسابق ص١٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص١٦٨.

ما يقابله من الموضوعات، لترتب على ذلك تجريد العبارات الكاذبة التي لا يقابلها موضوع من المغزى والمعنى، فتكون مثلاً عبارة «ملك فرنسا الحالي لا وجود له» عبارة عارية من المعنى والمغزى، مع أن المقطوع به أن لها معنى ومغزى، بل هي قضية صادقة!! وإذا بطل هذا اللازم دل على بطلان الملزوم، فلا «مخرج لنا من هذا المأزق إلا إذا قلنا: إن العبارات الوصفية المحددة كلها سواء، تلك التي يخيل إلينا أن ثمة موضوعات محددة تقابلها في الخارج أو تلك التي يبدو لنا بوضوح أنه لا يوجد ما يقابلها في الخارج، لا تشير أية عبارة منها إلى موضوع محدد أو شخص محدد أو شخص محدد يحمل اسم»[١] وإذا كانت العبارة الوصفية المحددة دالة قضية، فهي رمز ناقص لا يتحتم أن يكون لها مسمى بين أشياء العالم الواقعي.

ويلاحظ من شرح العبارات الوصفية المحددة أن هناك فرقاً بين الوصف المحدد واسم العلم ـ وقد بين «رسل» ذلك ـ بأمور منها[٢]:

١ ـ أننا لو سلمنا ـ جدلاً ـ أن الوصف المحدد ـ ولتكن عبارة «مؤلف ويفرلي» ـ مساوٍ لاسم العلم وهو «سكوت»، لكان سؤال السائل: «هل سكوت مؤلف ويفرلي؟» تحصيل حاصل لا يفيد شيئاً، إذ يصبح السؤال «هل سكوت هو سكوت؟»، فهذا سؤال لا معنى له فلا يمكن إذن أن نحل اسم العلم مكان الوصف المحدد مع عدم تأثر المعنى لأنهما متمايزان.

٢ ـ أن الوصف المحدد مرتبط بوقائع فيزيقية، فعبارة «مؤلف ويفرلي سكوت» مرتبط بحوادث فيزيقية، تتمثل في أن سكوت جلس على مكتبه

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٧٧.
(٢) انظر في ذلك: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.

وكتبه بيده، أما الاسم فهو تعسفي ليس له واقعة فيزيقية تسببت في تسميته، ومن ثم فإن لنا الخيار في أن نسميه ـ مثلاً ـ سكوت أو «أحمد» أو غيرهما.

٣ ـ أن اسم العلم رمز بسيط ـ كما سبق بيانه ـ لا ينحل إلى أجزاء أبسط منه، ذلك «لأن أجزاءه أحرف الهجاء التي ليست رموزاً في هذه الحالة، وأما العبارة الوصفية الخاصة فمكونة من أجزاء، هي بدورها رموز ذات دلالة معلومة قبل أن تتألف معاً لتكون عبارة وصفية دالة على فرد بذاته»[1]، فعبارة «مؤلف ويفرلي» مكونة من كلمة «مؤلف» وكلمة «ويفرلي» وهو كتاب وكل منهما رمز له دلالته المستقلة.

وما قرره «رسل» من عدم إشارة «العبارات الوصفية المحددة» إلى موضوع محدد قائم في الخارج لا يلزم ـ في نظره ـ ألا يكون لها مغزى على الإطلاق، بل لها مغزى وفحوى، ولذلك وصفها بأنها «رموز ناقصة» يكتمل مغزاها إذا أضيف إليها رموز أخرى فـ «مؤلف ويفرلي» رمز ناقص، يصبح كاملاً إذا أضيف إليه رمز آخر مثل «أسكتلندي» فتكون «مؤلف ويفرلي أسكتلندي» وبهذا يمكن تحليلها وإظهار مغزاها الحقيقي، إذ هي قضية مركبة تنحل ـ عن طريق التحليل المنطقي ـ إلى قضايا ثلاث، فـ«عبارة»: «مؤلف ويفرلي أسكتلندي» يمكن تحليلها إلى ثلاث قضايا، تمثل هذه القضايا الثلاث المغازي والمرموزات الحقيقية لتلك العبارة ذات الوصف المحدد، فهذه القضايا الثلاث التالية ـ في الحقيقة تمثل المعنى لتلك الجملة الأصلية. وهذه القضايا الثلاث هي[2]:

أن شخصاً واحداً على الأقل كتب «ويفرلي»؛ لأنه لو لم يكن ثمة

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٧٣.

(٢) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٩٠.

شخص قد ألف «ويفرلي» تصبح القضية كاذبة، لكنها صادقة.

أن شخصاً واحداً على الأكثر كتب «ويفرلي»؛ لأنه لو كان قد ألفها شخصان أو أكثر لأصبحت القضية كاذبة ولكنها صادقة.

أياً ما كان الشخص الذي كتب «ويفرلي» فهو أسكتلندي.

فـ «رسل» يحاول إعادة صياغة لكل عبارة محتوية على وصف محدد بصورة يختفي معها هذا الوصف، فالقضايا الثلاث ـ التي هي نتاج التحليل المنطقي للعبارة الأصلية «مؤلف ويفرلي أسكتلندي» ـ لم تشتمل على إجابة للسؤال المقصود الأكبر من هذه العبارة وهو: من هو؟ فكل هذه القضايا لا تشير إلى فرد معين أو اسم علم معين، بل هي أوصاف لا تعني شيئاً محدداً معيناً في رأي «رسل»، وهذا يؤكد لنا ما يهدف إليه «رسل» من هذا التحليل وهو نفي الوجود الحقيقي للأشياء التي لا يمكن معرفتها عن طريق المعرفة المباشرة، وهذا ما دعا أحد نقاد الوضعية المنطقية إلى القول بأن «الهدف الذي يرمي إليه «رسل» من وراء هذه النظرية، ليس فقط القضاء على وجود الله والروح والنفس والضمير والأخلاق والإرادة، فإن هذا أمر مفروغ منه عنده وعند غيره من أصحابه، لكن هدفه الرئيسي في رأينا هو القضاء على وجود المادة، وفي الأمثلة السابقة، القضاء على وجود مادة الإنسان أو كيانه أو جوهره وشكله الماديين اللذين يعرفه الناس بهما. . .»[١].

ولأهمية هذه النظرية في المنهج التحليلي والمواقف الفلسفية للوضعية المنطقية أفرد لشرحها وتقريرها الدكتور زكي مبحثاً في كتابه «موقف من الميتافيزيقا»[٢].

وقد بلورت هذه النظرية المواقف الفلسفية للوضعية المنطقية، أهمُّها موقفان:

---

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٨٣.

(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٦٢ ـ ١٨٢.

الأول: موقفهم من الكليات، إذ يرون أن الكليات عبارات وصفية لا تعني شيئاً محدداً، ولا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب إلا إذا أصبحت أجزاء، ويجعلونها دالة قضية لا يمكن الحكم عليها إلا بعد تحويلها إلى قضية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «إن الألفاظ التي اصطلحنا على تسميتها «بالألفاظ الكلية» ـ مثل رجل وشجرة ونهر ـ ليست في الواقع إلا عبارات وصفية ليست بذاتها دليلاً على وجود أفراد لها . . ولنضرب مثلاً لذلك كلمة «إنسان» هذه نعدها «عبارة وصفية عامة». . تحليل كلمة «إنسان» وحدها هو «س متصف بالخصائص البشرية»، و«س» هنا رمز لفرد معين تستطيع أن تشير إليه بقولك: «هذا» ـ وإذن فتحليل جملة «الإنسان فانٍ» هو «س متصف بالخصائص البشرية» و«س فانٍ» عندئذ نستطيع ـ إذا أردنا ـ أن نحقق هذا الكلام تحقيقاً مباشراً لنعلم أصادق هو أو كاذب؛ لأننا سنجد الفرد «س» في عالم الأفراد. . .»[1].

الثاني: موقفهم من العبارات الميتافيزيقية، إذ يعاملون تلك العبارات الميتافيزيقية بنفس المعاملة للعبارات الوصفية، لاتفاقهما ـ في نظرهم ـ في كون كل منهما دالة قضية لا يمكن قبول معناها، بل لا معنى لها حتى يتم إرجاعها إلى أفرادها في الخارج، بل يعدون هدم العبارات الميتافيزيقية غاية من غايات نظرية الأوصاف، وفي تقرير ذلك كله يقول الدكتور زكي ـ بعد شرحه للعبارات الوصفية العامة ـ: «وهنا نصل إلى بيت القصيد، فالغاية التي استهدفناها بهذا البحث كله هو مهاجمة الميتافيزيقا واعتبارها كلاماً فارغاً، نشأ من عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلاً صحيحاً، خذ هذه العبارة الميتافيزيقية مثلاً: «الروح خالدة»، وحللها على ضوء ما قلناه تجد أنها ليست ـ كما ظن المنطق التقليدي ـ قضية، وبالتالي فهي ليست مما يوصف بصدق أو كذب، وبعبارة أخرى ليست هي مما يجوز فيه المناقشة والكلام ما دامت على حالها هذه، إذ هي دالة قضية،

(١) المصدر السابق، ص١٦٥، ١٦٩، ١٧٠.

بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة في خانة شاغرة ولا يجوز اعتبارها كلاماً تاماً إلا إذا سددنا هذا الفراغ فيها...»[١].

ثالثاً: معالم فلسفة «لدفيج فتجنشتين» وأثرها في الوضعية المنطقية:

لقد اتصل الفيلسوف «فتجنشتين» بـ«حلقة فيينا» عن طريق صلاته الشخصية ببعض أعضاء الحلقة، مثل «شليك ووايزمان، وفايجل» أقطاب الوضعية المنطقية، وكان اتصاله بهم بين عامي ١٩٢٧ ـ ١٩٢٩م[٢].

وكان من نتائج تلك الصلة تأثر المنهج التحليلي والمنطقي للوضعية المنطقية بفلسفة «فتجنشتين»، وآرائه المنطقية في مرحلته الفكرية الأولى، لا سيما في كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، فقد ترعرعت آراؤه المنطقية وانتعش منهجه التحليلي في فكر أعلام «حلقة فيينا» وذلك للتقارب الفكري والمنهجي بينهما، ولا أدل على ذلك من قول «فيليب فرانك»: «إن جماعة «فيينا» ناقشت رسالة «فتجنشتين» المنطقية الفلسفية، مناقشات كثيرة أدت فيما بعد إلى تطور كبير في فلسفة العلوم»[٣].

وهذا التوافق الكبير بين «فتجنشتين» وأعضاء «حلقة فيينا» في المنهج التحليلي والمنطق، أوجب لبعض مؤرخي الفلسفة أن يعد «فتجنشتين» من أعضاء «حلقة فيينا»، مثل «هوايت» إذ يقول: «إن بعض قادة الوضعية المنطقية مثل «فتجنشتين وكارنب» كانوا من المعارضين للميتافيزيقا...»[٤].

ولكن الواقع يؤكد على أن «فتجنشتين» لم يكن مؤسساً لهذه الحلقة ولم يكن عضواً من أعضائها، فقد كان معارضاً فكرة الانضمام إلى أي

---

(١) المصدر السابق، ص١٧١.
(٢) انظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٤٠١.
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

جماعة من الجماعات مهما كان نوعها بل لطالما أعلن براءته من الوضعية المنطقية، وقد أثبت تلميذه «أنسكومب» وكذلك «فكتور كرافت» في كتابه عن تاريخ «دائرة فيينا» عدم انضمامه إلى «حلقة فيينا»[١].

ومن لطائف ما يذكر في هذا السياق «أنه بينما كانت الوضعية المنطقية» تزدهر في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، ويحاول فلاسفتها أن يقيموا وجهة نظرهم الفلسفية على أساس مستمد من فلسفة «فتجنشتين»، المتمثلة في رسالته، كان «فتجنشتين» نفسه مشغولاً في ذلك الوقت في تبين الأخطاء التي كان قد وقع فيها في رسالته، وكان بالتالي مشغولاً في محاولة الوصول إلى فلسفة جديدة يتحاشى فيها هذه الأفكار، وهي فلسفته التي تمثلت فيما بعد في كتابه أبحاث فلسفية»[٢].

وتتصف فلسفة «فتجنشتين» بالغموض والصعوبة في فهم بعض جوانبها، لا سيما ما هو مسطر في كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، ولا أدل على ذلك من وصف الفيلسوف «مور» ـ الذي يعد أستاذاً لـ«فتجنشتين» ـ لكتاب «فتجنشتين» «رسالة منطقية فلسفية» إذ يقول: «لقد قرأت هذه الرسالة مرة بعد أخرى، محاولاً أن أتعلم منها، وقد أعجبت بها، وما أزال أعجب بها إعجاباً شديداً، صحيح أنني قد لقيت فيها الكثير مما لم أستطع فهمه، ولكني أحسب مع ذلك أنني قد فهمت منها أموراً كثيرة أراها تنير أمامنا الطريق بنور ساطع. . .»[٣].

ويرى «جورج بيتشر» ـ وهو مؤلف كتاب «فلسفة فتجنشتين» ـ أن سبب الصعوبة والغموض اللذين يكتنفان فلسفة «فتجنشتين» هو محاولة «فتجنشتين» إقامة فلسفتين مختلفتين لكل واحدة منهما تفسيراتها الخاصة بها[٤].

---

(١) انظر: «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٢٤٥.
(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٤٠٢.
(٣) «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم، ص٢٥٥.
(٤) انظر: «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة»، عبد الفتاح الديدي، ص٢٦٥.

وهاتان الفلسفتان ـ اللتان أشار إليهما «بيتشر» ـ تمثلان مرحلتين من مراحل «فتجنشتين» الفكرية:

الأولى: تسمى الذرية المنطقية، وترتبت على هذه المرحلة نظريته التصويرية للغة ومحاولة إقامة لغة مثالية، مع البعد عن اللغة العادية التي تنتج عيوباً ومشكلات منطقية في نظره، وقد وقع في هذه المرحلة تحت تأثير «رسل» لا سيما في نظريته الذرية المنطقية.

وأهم ما ألفه في هذه المرحلة كتابه «رسالة منطقية فلسفية» والذي بلور كثيراً من أفكار ومنهج رجالات وأقطاب الوضعية المنطقية، لكن «فتجنشتين» ارتدّ عن هذه المرحلة ناقماً عليها، ناقداً لآرائه فيها، متحولاً عنها إلى المرحلة الثانية.

الثانية: تسمى هذه المرحلة بـ«فلسفة اللغة العادية» أعاد فيها النظر في العلاقة بين اللغة والواقع، ونادى فيها باستحالة اللغة المثالية، وأهم ما ألفه في هذه المرحلة كتاب «مباحث فلسفية»، ناقض فيه ما كان قرره في كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، وعلى رأسها نظريته الذرية المنطقية وكون اللغة تصويراً للواقع(١).

أثر «فتجنشتين» ـ منطقياً ـ على الوضعية المنطقية:

وسأحاول فيما يلي التعرف على أثر بصمات الفيلسوف «فتجنشتين» في بلورة المنهج التحليلي المنطقي للوضعية المنطقية من خلال الوصف المجمل لنظريته التصورية في اللغة، والتي أثرت في تكوين الرؤية المنطقية للمناطقة الوضعيين، وقبل الخوض في شرحها أود أن أبين موقفه من أمرين، وهما مهمة الفلسفة في نظره وحقيقة المنطق في فكره.

---

(١) انظر: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦. وانظر: «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ص٥١ ـ ٥٢.

الأول: مهمة الفلسفة في نظره: يرى الفيلسوف «فتجنشتين» في كلتا مرحلتيه الفكرية أن مهمة ومفهوم الفلسفة، هو أنها مجرد توضيح للأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه الأفكار، وفي ذلك يقول: «إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية، ولذا يتكون العمل الفلسفي أساساً من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية، إنما هي توضيح للقضايا، فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة مبهمة، إذا جاز لنا هذا الوصف»(١).

فالفلسفة ـ في نظره ـ مجرد توضيح للأفكار بطريقة التحليل المنطقي، فالتحليل المنطقي هو السمة البارزة في فلسفته، وقد استخدمه نهجاً لا غاية، ومن ثم فإن مهمة الفيلسوف ـ في نظره ـ ليست إقامة وبناء أنساق فلسفية كما يفعله المثاليون، بل هي تحليل ونقد للغة، ولذلك تعد فلسفة «فتجنشتين» إحدى الفلسفات اللغوية المشهورة.

وهذه النظرة للفلسفة ـ في واقع الأمر ـ ليست خاصة بـ«فتجنشتين»، بل هي عامة لكل فلاسفة التحليل المنطقي، غير أنها عند «فتجنشتين» متمحضة وواضحة كل الوضوح وهذه النظرة الخاصة للفلسفة هي التي صاغت نظر وموقف المناطقة الوضعيين من الفلسفة، حيث كانوا يرون ما يراه «فتجنشتين» حذو القذة بالقذة، ويقررون ما قرره حول مفهوم الفلسفة، ومن هؤلاء المناطقة الوضعيين الدكتور زكي والذي كان من أهم أهداف مشروعه الفلسفي تقريره هذه الحقيقة، يقول الدكتور زكي: «موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً هكذا يقول «فتجنشتين» وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم، وهكذا أيضاً نريد أن نقول وندافع عن هذا القول، فأول ما نريد أن نفرغه من الأذهان، هو الاعتقاد الباطل بأن

(١) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، مقالة بقلم: عزمي إسلام، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد الثالث، ص١١٦٩.

الفلسفة لها «موضوعها» الخاص الذي تبحث فيه، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم، لا بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها...»[1].

الثاني: المنطق في فكره: المنطق هو المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفة وتحليلات «فتجنشتين»، ذلك لأن فلسفته تهتم أصالة باللغة وتحليلها، ومن ثم كان من الطبيعي اهتمامها بمنطق تلك اللغة للتغلب على المشكلات الناتجة عن سوء الفهم، الذي نتج عن الجهل بمنطق اللغة، «وللمنطق عند «فتجنشتين» معنيان: أحدهما واسع فضفاض يتصور على أساسه أن كل ما هو منطقي هو ما ينتج عن قواعد استخدام أي جهاز رمزي مهما يكن، أما ثانيهما فضيق محدود يقتصر عنده على واحد معين من الرمزية، وهو الجهاز الرمزي الخاص بالقضايا»[2].

فالمنطق عند «فتجنشتين» لا يتعلق بالواقع الخارجي على نحو مباشر، بل لا يتعلق إلا بقواعد استخدام الرموز، فهو منطق صوري بحت، ولذلك يقول: «... ففي البناء المنطقي لا يجوز أن يشار إلى معنى أي علاقة واردة فيه، إذ لا بد أن يكون في مستطاعنا إقامة البناء المنطقي دون ذكر معنى أي علاقة فيه، وكل ما يطلب افتراضه مسبقاً هو أن تحدد العلامات نطاق استخدام التعبيرات»[3].

وما دام أن المنطق في ـ نظره ـ صوري خالص لا علاقة له بالأشياء ألبتة، فمباحثه خاصة بالصورة المنطقية للقضايا وبنيتها المنطقية، وبالرموز المستخدمة فيها وقواعد استخدامها، ومن ثم كان المنطق ـ في نظره ـ مستقلاً عن الواقع استقلالاً تاماً بحيث يمكن أن يعارض الواقع، وذلك مثل الحدود والقضايا الكاذبة، ويمثل «فتجنشتين» لذلك بقوله: «المربع الدائري غير

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٧.

(٢) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، مقالة بقلم: عزمي إسلام، مجلة عالم الفكر، ص١١٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص١١٨٦.

موجود»، إذ يستلزم من الحكم بصدق هذه القضية فهم ذلك الحد غير الواقعي، وهذا الفهم عبارة عن وجوده المنطقي المعارض للواقع»[١].

وقد سبق «رسل» «فتجنشتين» في تقرير الوجود المنطقي المعزول عن الواقع تأثراً بالفيلسوف النمساوي «مينونج» الذي يقرر: «أن أي عبارة فيها وصف لشيء فلا بد أن نفترض لذلك الشيء وجوداً مهما يكن نوع ذلك الوجود؛ لأنه لو لم يكن موضوع الحديث موجوداً لما أمكن التحدث عنه حديثاً مفهوماً»[٢]، ولكن رسل رجع عن هذا القول ـ بعد أن قرره في كتابه «أصول الرياضيات» ـ لكنه نقده فيما بعد وجعل تلك العبارات عبارات وصفية في حقيقتها دالة قضية[٣].

والمقصود أن صورية المنطق لدى «فتجنشتين» صورية غالية في التجريد فقضاياه رموز لا مرموزات، لا سيما إذا علمنا موقفه من العالم والأشياء ـ كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

ولما كان الفكر ـ وهو الرسم المنطقي للواقع ـ هو اللغة عند «فتجنشتين»، كان المنطق مرتبطاً باللغة ارتباطاً يستحيل معه الانفصال، وفي ذلك يقول: «لأن نعبر باللغة عن أي شيء يناقض المنطق أمر يستحيل استحالة أن تقدّم الهندسة بخطوطها شكلاً هندسياً يناقض قوانين المكان أو أن تقدم إحداثيات نقطةٍ ما ليس لها وجود»[٤].

ولما كانت حدود اللغة عند «فتجنشتين» هي حدود العالم على حد تعبيره: «إن حدود لغتي هي حدود عالمي»[٥] كانت حدود المنطق كذلك

---

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، هويدي، ص٣٧.

(٢) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٢٤.

(٣) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٨.

(٤) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٨٦.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

هي حدود العالم، فليس عنده ـ في حقيقة الواقع ـ إلا عالم منطقي، وفي ذلك يقول: «إن المنطق يملأ العالم: فحدود العالم هي أيضاً حدوده»[١]، ويقول: «إن المنطق ليس نظرية من النظريات، بل هو انعكاس للعالم»[٢].

وعلى الرغم من العلاقة بين المنطق والعالم ـ في نظر فتجنشتين ـ إلا أن المنطق عنده عبارة عن طريقة لاستخدام الرموز وفقاً لقواعد معينة ليس لها ما يقابلها في الوجود الخارجي، فقضايا المنطق لا تخبر عن العالم بشيء، بل هي تحصيلات حاصل. ويرى فتجنشتين أن «كون قضايا المنطق تحصيلات حاصل، يبرز الصفات الصورية؛ أي: الصفات المنطقية للغة والعالم»[٣]، وإذا كانت قضايا المنطق تحصيل حاصل، فإن يقينها ذاتي بعيد كل البعد عن العنصر التجريبي، ولذلك يقول «فتجنشتين»: «فلا يكفي في قضية المنطق استحالة أن تنقضها أية خبرة ممكنة، بل لا بد لها من استحالة أن تؤيدها أي خبرة ممكنة»[٤].

وما قرره «فتجنشتين» حول قضايا المنطق بأن جعلها من قبيل تحصيل الحاصل، هي الفكرة الأساسية التي بنت عليها الوضعية المنطقية أصولها المنطقية، ولذلك يقول «كارناب» متأثراً بـ«فتجنشتين»: «... التصور بأن صدق الأحكام المنطقية مبني فقط على بنيتها المنطقية وعلى مدلول حدودها، الأحكام المنطقية صادقة تحت أي ظروف ممكن إدراكها، صدقها إذاً مستقل عن وقائع العالم العارضة، من جهة أخرى يلزم عن ذلك أن هذه الأحكام لا تقول شيئاً عن العالم وليس لها بالتالي أي مضمون واقعي»[٥].

وقد اعتمدت الوضعية المنطقية على وصف «فتجنشتين» للقضايا

(١) المصدر السابق، ص١١٨٧،
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٥) «رودولف كارناب: نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٣٩.

المنطقية ـ وتبعتها القضايا الرياضية، إذ هما من مصدر واحد وبصورة واحدة ـ بأنها تحصيل حاصل، وذلك في محاولة تفسير بعض القضايا الرياضية المنطقية، وسيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله ـ في مبحث «صدق القضايا الرياضية».

النظرية التصويرية في اللغة:

يرى «فتجنشتين» أن هناك علاقة بين اللغة بصفة عامة وبين الوجود الخارجي، من حيث إن اللغة عبارة عن رسم للواقع أو تصوير له، فالعبارة أو القضية اللغوية تقدم صورة لما هو في الواقع الخارجي من مواقف أو وقائع، فيكون معنى القضية أو العبارة هو ذلك الموقف الذي تصوره أو تلك الواقعة التي ترسمها، فحقيقة تلك النظرية ـ عند «فتجنشتين» ـ هي أن تكون القضايا الأولية أو الذرية ـ وهي نتاج تحليل اللغة ـ مصورة أو راسمة للوقائع الذرية، والتي هي نتاج تحليل العالم.

فما القضية الأولية والواقعة الذرية في فلسفة «فتجنشتين»؟ هذا ما سأشرحه فيما يلي، غير أني لا أخلي هذا المقام من جواب مختصر وهو:

أن القضية الأولية أو الذرية هي الوحدة الأولى ذات المعنى التي يمكن أن تنحل إليها اللغة، فهي أبسط ما نصل إليه من تحليل اللغة، ومع ذلك فهي تتكون من أجزاء ليست قضايا بل أسماء، والأسماء لا معنى لها ـ في فلسفة «فتجنشتين» ـ لكن لها دلالة لأنها تشير مباشرة إلى الأشياء، لكن إذا ترابطت هذه الأسماء كونت قضية أولية أو ذرية مثاله قولنا: «هذه الورقة بيضاء»، فهذه الجملة قضية أولية مكونة من ثلاثة أسماء، يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقعة الذرية التي جاءت تلك القضية الأولية مصورة لها.

وأما الواقعة الذرية فهي أبسط ما يمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجي أو العالم، إذ العالم ـ في نظر «فتجنشتين» ـ مكون من وقائع

مركبة إذا حللناها ننتهي بها إلى وقائع بسيطة، لا يمكن أن تنحل إلى وقائع أبسط منها، فمثلاً قولنا: «القلم على يمين الكتاب وهو كتاب في «المنطق» فهذه الجملة تعبر عن واقعة مركبة من واقعتين بسيطتين الأولى: القلم على يمين الكتاب، والثانية، الكتاب كتاب المنطق»[١]، وقد عبر «فتجنشتين» عن تصوره للعالم بقوله: «العالم هو مجموعة الوقائع لا الأشياء»[٢]، وفي موضع آخر يقول: «إن أول ما أرغب في تأكيده هو أن العالم الخارجي ـ أي: العالم الذي نرمي إلى معرفته ـ لا يمكن وصفه وصفاً كاملاً بواسطة مجموعة من الأشياء المفردة بل يجب أن ندخل في اعتبارنا أيضاً هذه الأشياء التي أسميها بالوقائع»[٣].

فالنظرية التصويرية قائمة في فلسفة «فتجنشتين» على العلاقة التطابقية بين اللغة والعالم الخارجي، فكما أن الوقائع في العالم الخارجي تنحل إلى وقائع ذرية، فكذلك القضايا في اللغة تنحل إلى قضايا أولية، وكما أن الوقائع الذرية تتكون من أشياء بسيطة لا يمكن تحليلها بل تسميتها فقط، فكذلك تتكون القضايا الأولية من أسماء بسيطة لا يمكن تعريفها بغيرها بل هي تشير مباشرة إلى الأشياء، وفي ذلك يقول «فتجنشتين»: «إن كل اسم واحد يقابله شيء واحد، والاسم الآخر يقابله شيء آخر، ثم ترتبط هذه الأسماء بعضها ببعض بحيث يجيء الكل بمثابة رسم واحد يمثل الواقعة الذرية، فالقضايا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بكونها رسوماً للوجود الخارجي»[٤] وبناء على ذلك فإنه يتم النظر للقضية الأولية من زاويتين:

---

(١) انظر: «فتجنشتين، وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مقال في مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٧٩، ١١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص١١٧١.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق، ص١١٧٨.

الأولى: من حيث هي رسم له ما يقابله في الوجود الخارجي من الوقائع إذا كان الرسم صادقاً.

الثانية: من حيث هي ألفاظ مكتوبة أو مسموعة، وهي من هذه الزاوية أيضاً واقعة من الوقائع طالما كانت عبارة عن أصوات إذا كانت مسموعة، أو أحرفاً من مداد إذا كانت مكتوبة.

ويلاحظ في علاقة القضية الأولية بالواقعة الذرية ثلاثة أمور(١):

الأول: أن أجزاء أو أسماء القضية الأولية ليس هي وحدها التي تصور أجزاء الواقعة الذرية، بل كذلك ترتيب أجزاء القضية الأولية، يؤثر في تصوير الواقعة، فالقضية ـ مثلاً ـ: «علي يحب فاطمة» تصور واقعة تختلف عن الواقعة التي تصورها القضية القائلة: «فاطمة تحب علياً» على الرغم من أن عناصر وأسماء القضيتين واحدة.

الثاني: المقصود بالصورة التي هي وظيفة اللغة عامة، ومنها القضايا الأولية، هي ما يشبه الطريقة التي تمثل بها الخريطة الجغرافية على سبيل الاتفاق، مثل تحديد المدن بالنقاط والأنهار بالخطوط الزرقاء وهكذا، ولا يقصد بالصورة هنا نفس المعنى المقصود بالصورة الطبيعية مثل الصورة الفوتوغرافية أو اللوحة المرسومة.

ويدل على ذلك ما روى في سبب نشوء النظرية التصويرية في ذهن فتجنشتين، وهو أنه رأى جريدة تصف كيفية وقوع حادث سيارة، والمكان الذي وقع فيه الحادث بواسطة رسم تخطيط أو ما يشبه الخريطة، وكانت هذه الصورة التخطيطية بمثابة الرسم الذي يعبر عن الحركات المتتالية التي تحركتها السيارة، والمواضع التي وجدت فيها أثناء وقوع الحادث، فتخيل

(١) انظر: «مفهوم المعنى دراسة تحليلية»، عزمي إسلام، حوليات كلية الآداب، الحولية السادسة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، كلية الآداب جامعة الكويت، ص٨٥. وانظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٢٨٩.

«فتجنشتين» أن هذه الخريطة أشبه ما تكون بالقضية، ثم أراد أن يعكس التطابق الموجود بين الرسم في الصورة والحادثة التي ترسمها بالنسبة للغة، فتخيل أن القضية عبارة عن رسم أو صورة للوجود الخارجي، وذلك بناءً على التطابق بين أجزائها وأجزاء وقائع العالم[(١)].

الثالث: قد يتفق الرسم أو الصورة مع الوجود الخارجي وقد لا يتفق، قد يكون صواباً، وقد يكون خطأً، وهذا معيار قبول القضية التي جاءت لترسم الواقعة أو رفضها، وعلى ذلك فإنه لا بد من الالتزام بطريقة الرسم، ثم المقابلة بين الرسم والمرسوم، وبناء عليه فالكلام الذي لا يحمل رسماً سواءً كان صواباً أم خطأً ـ يعتبر خالياً من المعنى؛ لأنه، في هذه الحالة تستحيل المقابلة بين راسم ومرسوم، فالرسم وحده لا يكشف لنا صدق القضية أو كذبها، بل لا بد من معيار مهم ألا وهو مقارنة الرسم بالوجود الخارجي؛ أي: لا بد من عنصر التجربة والمشاهدة.

وقد أثرت النظرية التصويرية في تكوين بعض جوانب الفلسفة اللغوية للوضعية المنطقية، لا سيما في فهم معنى الجمل والعبارات، إذ يرون أن العبارة تقدم صورة لما هو في الواقع الخارجي من وقائع وأحداث ومواقف جزئية معينة يكون معناها هو ذلك الموقف أو الواقعة أو الحادثة الجزئية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «العالم قوامه وقائع ويصور كل واقعة منها في كلامنا جملة، أو يمكن أن تصورها جملة...»[(٢)].

ومن أهم لوازم هذه النظرية التصويرية للغة ـ عند «فتجنشتين» ـ قوله بفكرة تحقيق القضية، وهي المعروفة ـ عند المناطقة الوضعيين ـ بمبدأ التحقق، ووجه التلازم بين النظرية التصويرية ومبدأ التحقق عند «فتجنشتين»، هو توقف معنى القضية الأولية على وجود واقعتها الذرية التي

---

(١) انظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٢٩.

جاءت تلك القضية الأولية مصورة لها، فالوقائع الذرية ـ عند فتجنشتين ـ هي التي تكشف صدق القضايا الأولية، ولذلك يقول: «إذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة الذرية موجودة، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود»[(١)]، ومؤدَّى هذا الكلام ومعناه وجوب مقارنة القضية بواقعها الخارجي، إذا أردنا التثبت من صدق القضية، إذ القضية رسم للوجود الخارجي ـ في نظر فتجنشتين ـ ومن ثم فإن «الوجود يقارن بالقضية» كما قرره «فتجنشتين»[(٢)].

وهو نفس المعنى الذي قرره المناطقة الوضعيون المتمثل في قول موريس شليك الشهير: «إن معنى القضية هو طريقة تحقيقها»[(٣)]، إلا أن هناك اختلافاً في تبني طريقة التحقيق بين «فتجنشتين» والمناطقة الوضعيين، فـ «فتجنشتين» لا يتقبل معنى التحقق مبدأً على النحو الذي يذهب إليه الوضعيون المناطقة، بل إن «فتجنشتين» لا يكاد يستخدم كلمة تحقق في فلسفته، بل يستخدم كلمة «مقارنة» فيقول: «لكي نكشف عما إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً، يلزم أن نقارنه بالوجود الخارجي»[(٤)]، وهو يريد بهذه المقارنة ما يريده المناطقة الوضعيون من مبدأ التحقق.

وقد استعارت الوضعية المنطقية هذه الفكرة من «فتجنشتين» وعلى رأسهم «شليك» إذ صاغها في شكل مبدأ أساسي للمعرفة العلمية، وقعَّدها وطورها «آير» إذ يقول: «إن أية عبارة تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة لأي شخص، إذا كان وإذا كان فقط هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي توحي هذه العبارة بالتعبير عنها؛ أي: إذا عرف ما هي الملاحظات

---

(١) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مقال في مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٨٠.

(٢) انظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٢٨٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢٩٩.

(٤) المصدر السابق، ص٢٩٩.

التي تقوده ـ في ظروف معينة ـ إلى قبول القضية على أنها صادقة أو رفضها على أنها كاذبة»[١].

ويعتبر «آير» من أكبر الدعاة لهذا المبدأ، وقد خصص لمناقشة الاعتراضات عليه وتقعيد وتطوير معناه جزءاً كبيراً من كتابه «اللغة والصدق والمنطق»، ومن مظاهر تطويره له تمييزه بين نوعين من التحقيق، وهما التحقيق القوي والتحقيق الضعيف، وستأتي مناقشته في مبحث «مبدأ التحقق».

وقد تابع الدكتور زكي أسلافه المناطقة الوضعيين في تقرير هذا المبدأ القاضي بتلازم معنى الجملة بطريقة تحقيقها، ففي سياقه لتقرير هذا المبدأ يقول: «. . . فما ليس لدينا طريقة لتحقيق صدقه يكون كلاماً بغير معنى، وما يكون كلاماً ذا معنى هو ما نملك وسيلة التحقق من صدقه، والتحقق من الصدق لا يكون ـ بالبداهة ـ إلا إذا فهم للكلام معنى، وفهم المعنى لا يكون إلا إذا كانت لدينا خبرات ماضية تستثيرها في الذاكرة ألفاظ الجملة المراد فهمها وتحقيقها . . .»[٢].

ومن نتائج القول بمبدأ التحقق ـ عند فتجنشتين ـ جعل معيار قبول القضايا والعبارات أو ردها الخبرة الذاتية، وهذا ما قرره «موريس كورنفورث» الذي ذهب إلى أن فكرة التحقق عند «فتجنشتين» قد أدت به إلى القول «بالأناوحدية»، ومن ثم إلى الإغراق في الفلسفة المثالية[٣].

وهذه المثالية الذاتية ـ عند فتجنشتين ـ نتيجة لإيجابه مقارنة القضية الأولية بالواقع الخارجي، إذ رتب على ذلك اشتراط حضور الواقعة في الخبرة الشخصية الذاتية لكي يمكن إتمام المقابلة، ولذلك يقول

(١) المصدر السابق، ص٤٠٦.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٣.
(٣) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٢٩٧.

«كورنفوث»: «إن ما قاله فتجنشتين من أننا لكي نكشف عما إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً، يجب علينا أن نقارنه بالواقع يمكن التعبير عنه في ضوء «الأناوحدية» عند «فتجنشتين» على النحو الآتي: «لكي أكشف عما إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً، وجب عليَّ أن أقارنه بما يقع في «خبرتي أنا» إلا أن فتجنشتين يحاول أن يتجنب ذلك القول صراحة؛ لأن التعبيرات التي تدل على «الأناوحدية» مثل «أنا» و«خبرتي» المستعملة في السياق السابق ليست تعبيرات ضرورية، وبالتالي فهي زائدة ويمكن استبعادها»[١].

وقد رتب «فتجنشتين» على القول بـ«الأناوحدية» ربط وجود العالم الخارجي باللغة الذاتية، فأصبحت حدود العالم الخارجي ـ عنده ـ هي حدود اللغة التي يعبر بها الشخص عن هذا الواقع، فتكون حدود لغة الشخص هي حدود هذا الواقع الخارجي الذي تصوره اللغة بعد وقوعه في الخبرة الذاتية، وفي تقرير هذا المعنى يقول «فتجنشتين»: «إن معنى أن العالم هو عالمي، يتبدى في الحقيقة القائلة: بأن حدود اللغة «اللغة التي أفهمها» تعني حدود عالمي»[٢]، ومن ثم فإن الوقائع التي لم يدركها الشخص أو الموجودات التي لم تقع في خبرته الذاتية لا يستطيع إثبات وجودها، وهذا نفس ما قرره الفيلسوف المثالي «باركلي» في شعاره المشهور «الوجود هو الإدراك» فكما أن «باركلي» يذهب إلى أن العالم المدرك بالخبرة الذاتية ليس له وجود منفصل عن الإدراكات الذاتية، فكذلك «فتجنشتين» الذي يذهب إلى أن العالم الموجود هو العالم المدرك بالخبرة الذاتية وأما غير المدرك فلا يمكن إثباته.

وهذه النظرة للخبرات وللعالم نظرة غارقة في حمأة المثالية الذاتية التي تناقض مفاهيم المنهج التجريبي التي انبثق منها «فتجنشتين»، وقد تابعه ـ في هذه النظرة ـ بعض المناطقة الوضعيين، ومنهم الدكتور زكي إذ يقول:

---

(١) المصدر السابق، ص٣٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٨.

«... لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملاً إلا إذا كان الانطباع الحسي، الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة، التي تسميه انطباعاً باشرته بنفسي؛ أي: أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملاً وافياً إلا إذا كانت الخبرة خبرتي أنا، فلو قلت: إني أرى بقعة حمراء، أو قلت: إني أحس ألماً في ضرسي، كان معنى الجملة عندي معتمداً على خبرة مباشرة أمارسها...»[١].

ومن أهم الأهداف الرئيسة لمبدأ التحقق عند فتجنشتين، حذف العبارات الميتافيزيقية من ميدان المعنى، فهو لا ينكر العبارات الميتافيزيقية على أنها عبارات كاذبة، بل ينكرها باستبعادها من ضمن العبارات ذات المعنى، إذ هي ـ في نظره ـ عبارات لا ترتفع إلى مستوى الكذب؛ لأنها لو كانت كاذبة لأمكن أن نستدل على صدق نقيضها منطقياً، والواقع أن نقيض العبارات الميتافيزيقية لا يعني شيئاً؛ لأنها خالية من المعنى، وبهذا قد ابتكر «فتجنشتين» مقولة منطقية ثالثة مستقلة عن الكذب والصدق وهي الخلو من المعنى.

وهذا النقد الحديث للميتافيزيقيا من قبل «فتجنشتين» يتسق مع فهمه لمهمة الفيلسوف، إذ يرى «فتجنشتين» أن مهمة الفيلسوف ليست حلاً للمشكلات بل تحليلها لإظهار كيف أنها تنشأ عن أسئلة لا يمكن سؤالها؛ لأنه إذا كان من الممكن وضع سؤال على الإطلاق فهو مما يمكن أيضاً الإجابة عليه[٢]، وفي ذلك يقول «فتجنشتين» عن مشكلات الفلسفة التقليدية بما فيها قضاياها الميتافيزيقية: «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٢.

(٢) انظر: «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٠١.

حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا.. وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق»[١].

وفكرة الخلو من المعنى من أوضح مظاهر أثر «فتجنشتين» في الوضعية المنطقية، فقد تلقفت هذه الفكرة واعتبرتها أساساً منطقياً لها، فـ «كارناب» أحد رموزها يجعل العبارات الميتافيزيقية أشباه عبارات لا عبارات حقيقية، بناءً على أنها لا تحتوي أي معنى، وقد اعتمد على هذه الفكرة في نقده للميتافيزيقيا لا سيما في مقال له نشره باسم «حذف الميتافيزيقا باستخدام التحليل المنطقي للغة»[٢].

ومن رموز الوضعية المنطقية المؤيدة لهذه الفكرة الفيلسوف «آير» إذ يقول: «إن الاتهام الذي نوجهه للفيلسوف الميتافيزيقي، ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية، بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى»[٣].

وهذا الدكتور زكي رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي يشيد بتلك القيمة والمقولة المنطقية الجديدة التي ابتكرها «فتجنشتين»، إذ يقول في ذلك: «ألِفَ الناس أن ينظروا بالمنطق ذي القيمتين إلى القول يقوله القائل ليخبر به خبراً؛ أي: أنهم قد أَلِفُوا أن يحكموا على الخبر يأتيهم به المتكلم «بأحد شيئين» فهو عندهم إما صواب أو خطأ ولا ثالث لهذين الفرضين، حتى جاء المناطقة المحدثون فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليدين حكماً ثالثاً، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى، فلا

---

(١) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مجلة الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٦٨.

(٢) انظر: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، زكريا إبراهيم، ص٢٩٠ ـ ٢٩١؛ و«رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٧٦.

(٣) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٠٢.

يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضع أخذ ورد، بحث ومناقشة...»[١].

وبعد تقريره لهذه القيمة المنطقية الجديدة يصل إلى الهدف الرئيسي المشترك لفلاسفة التحليل المنطقي، وهو نقد الميتافيزيقا نقداً منطقياً، وفي ذلك يقول: «العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط، وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق، فمتى يقبل الكلام عند المنطق؟ المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه، فهو كلام خلو من المعنى، ولا أقول: إن الكلام يكون كذباً أو باطلاً أو خاطئاً؛ لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها»[٢].

ومما سبق بيانه يتضح مدى أثر الفيلسوفين «برتراند رسل» و«فتجنشتين» في تكوين المفاهيم المنطقية والفلسفية للوضعية المنطقية، مما يضطرنا إلى أن نعد فلسفة هذين الفيلسوفين جذراً لا يمكن إغفاله في فهم فلسفة الوضعية المنطقية.

ويلاحظ مما سبق اتفاق هذين الفيلسوفين في منهج واحد، وهو ما يسمى بالمنهج الذري المنطقي فهما يصدران من هذا المنهج ويردان إليه، ولب هذا المنهج وسره القول بـ«النظرية الذرية المنطقية»، تلك النظرية المشهورة والتي أثرت تأثيراً بالغاً في تشكيل العقل المنطقي الوضعي.

وإتماماً لبيان أثر مدرسة «كمبردج» على وجه العموم و«رسل»

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١.
(٢) المصدر السابق، ص٧٨.

و«فتجنشتين» على وجه الخصوص في تشكيل منهج الوضعية المنطقية، سأحاول شرح هذه النظرية شرحاً مختصراً أرجو أن يحقق الغرض المقصود، مع بيان موقف الدكتور زكي ـ باعتباره هدفاً لهذه الرسالة ـ من بعض تفاصيل تلك النظرية.

رابعاً: النظرية الذرية المنطقية:

النظرية الذرية المنطقية إحدى أهم النظريات العديدة التي أفرزها البحث عن «المعنى»، كما أنها إحدى الدعائم المنطقية للوضعية المنطقية، ولذلك أفرد لها الدكتور زكي الفصل الرابع من كتابه «المنطق الوضعي»، وقد وضع هذه النظرية ونظَّر لها الفيلسوفان «برتراند رسل» و«فتجنشتين» في أوائل القرن العشرين الميلادي منذ عام ١٩١٢م، فقد أعلن «رسل» تبنيه لهذه النظرية في مجموعة محاضراته، التي كانت بعنوان «فلسفة الذرية المنطقية» عام ١٩١٨م، ثم أيد هذه النظرية «فتجنشتين» في كتابه «مقال فلسفي منطقي» عام ١٩٢١م[1].

وسميت هذه النظرية «بالذرية»؛ لأنها تحاول رد كل ما ندركه في العالم من أشياء أو وقائع مركبة إلى أبسط أجزائها، وسميت «منطقية»؛ لأن البسائط والذرات التي نريد الوصول إليها منطقية لا ذرات طبيعية فيزيقية، ولذلك كان «التحليل المنطقي» وسيلة للكشف عنها ومعرفتها، فهي «ذرات منطقية» تمثل الحد الأدنى والوحدة الأولية للفكر.

وفي تعليل وصفها بـ«الذرية» يقول الدكتور زكي: «لعل ما حدا به؛ [يعني: رسل]، أن يطلق هذا الاسم؛ [يعني: الذرة]، على الواقعة التي يستحيل تحليلها تحليلاً مادياً، وإن أمكن تحليلها منطقياً، هو ما بينها وبين الذرة في علم الطبيعة من شبه في هذا الصدد، إذ الذرة في علم الطبيعة

(١) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٢٤؛ و«في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص٣٠.

يمكن تحليلها منطقياً إلى «إلكترونات، وبروتونات»؛ أي: «كهارب موجبة» «وكهارب سالبة» مع استحالة فصل هذه الأجزاء في الطبيعة الواقعة»[(١)].

وتحاول النظرية الذرية المنطقية الإجابة على أسئلة تتوارد على ذهن الفيلسوف والمنطقي أهمها ما يلي: مم يتألف هذا العالم؟ ما أنواع الموجودات فيه؟ ما أنواع القضايا المنطقية التي تعبر عن هذه الموجودات؟ ما مكونات هذه القضايا؟ وهل يمكن رد الموجودات المركبة والقضايا المركبة التي تعبر عنه إلى أكثر الموجودات بساطة وأكثر القضايا بساطة؟

هذه الأسئلة ـ في الواقع ـ تمثل محاور موضوع النظرية الذرية المنطقية، ويجمع هذه المحاور والمباحث مبحث العالم وما فيه من موجودات، فمن هذا المبحث تنبثق النظرية الذرية المنطقية، وبالنظر لهذا المبحث قامت النظرية الذرية المنطقية على مصادرة التعددية، وهي الاعتقاد بأن العالم مؤلف من عدد كبير جداً من الأحداث والوقائع البسيطة المستقلة بعضها عن بعض، لكنها تترابط بعلاقات خارجية منطقية، ولتأكيد هذه المصادرة يقول «فتجنشتين»: «العالم حدوده الوقائع، وإن هذه الوقائع هي جميع ما هنالك منها»، وفي موضع آخر من كتابه «رسالة منطقية فلسفية» يقول: «العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة»[(٢)].

وهذه المصادرة جاءت رداً على المذهب الهيجلي المثالي، الذي يصور أجزاء العالم بالمظاهر للحقيقة المطلقة والوحدة الكلية للعالم، وفي توضيح هذه المصادرة وموقفها من المذهب المثالي يقول الدكتور زكي: «وواضح أن رأياً كهذا في القضية المنطقية، هو انعكاس لمذهب التعددية والكثرة في العالم الطبيعي، فليس العالم حقيقة واحدة كما يريده الفلاسفة

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ص٤٨.

(٢) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مجلة دار الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٧٠.

المثاليون أن يكون، بل هو كثرة من وقائع نمثلها في كلامنا بكثرة من قضايا، كل قضية منها تصور واقعة»[١].

وبناءً على أن «العالم» مكون من أحداث ووقائع بسيطة يرتبط بعضها ببعض بواسطة علاقات منطقية، فإن الفلاسفة الذريين رفضوا أن تكون القضايا الحملية هي الصورة الوحيدة للفكر كما هي الحال في المنطق الأرسطي، بل عددوا صور الفكر بتعدد العلاقات القائمة بين الأشياء، والتي تمثلت في «القضايا العلاقية»، مثل قولنا: «القلم فوق الكتاب»، «وبذلك يمكننا ـ فيما يقول رسل ـ تقديم صورة صحيحة لعالمي العلم والحياة اليومية»[٢].

ولذلك فإن الفلاسفة الذريين كـ«رسل» و«فتجنشتين» يجعلون «المادة» في العالم مجرد علاقات منطقية، بل إن «رسل» «يصرح لنا في محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية «المحاضرة الثانية» أن موقفه بالنسبة إلى خصائص المادة، لا يختلف عن الاتجاه الاسمي الذي سار فيه كل من «باركلي» و«هيوم» بشأنها، فـ «باركلي» مثلاً رأى أن يتخلص من الكلمات المجردة مثل «أحمر»، و«رسل» أراد أن يتخلص من «أحمر» أيضاً، لكن لا عن طريق إلغاء وجود الحدود المجردة بل عن طريق تحويل الصفة إلى علاقة»[٣].

ولكن تصور العلاقة بين الرمز وصفته يوقع الفلاسفة الذريين بمنطقهم الجديد في مأزق منطقي، إذ إن الأصل في علاقة التركيب الرمزي أن تقوم بين رمزين مختلفين، لكن العلاقة بين الرمز وصفته علاقة بين الشيء ونفسه، فإذا قلنا: «المصباح أحمر» ورمزنا لـ«المصباح» بـ« أ » فكيف ننظر لـ«أحمر»؟ وما الرمز الذي سنعطيه له؟ عندها ليس لهم تجاه هذين السؤالين

---

(١) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ص٤٨.

(٢) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٣٠.

(٣) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٩٧.

إلا أحد خيارين كلاهما يوقعانهم في مأزق وحرج، فإما أن يقولوا: إن «الأحمر» هو « أ » وعندها نكون أمام طرف واحد لا يقوم به التركيب الرمزي، وإما أن يقولوا: إن الإحمرار شيء آخر نرمز له بـ «ب»، وعندها يصير «أحمر» محمولاً وتعود القضية إلى المنطق الأرسطي وتخرج من مبحث «منطق العلاقات»؛ لأن «العلاقة» تكون في هذه الحالة هي نفس «ب» ولا تعود مستقلة عن الرمزين كما يراد لها في منطق العلاقات بالمفهوم الذري!![1].

ويلاحظ أن الفلسفة الذرية بمجرد جعلها العالم المشاهد علاقات منطقية انغمست في التصورات المثالية، بل ووافقت الفلسفة المثالية في صدقها الرئيس وهو القضاء على الكيان الواقعي لخصائص المادة، فكما أن «باركلي» ـ الفيلسوف المثالي ـ جعل خصائص المادة مجرد تأثيرات ذاتية سيكولوجية نفسية، فكذلك الفلاسفة الذريون جعلوا خصائص المادة مجرد علاقات منطقية مرتبطة بالوجود المنطقي، فلا وجود لها وجوداً حقيقياً واقعياً، إذ العالم الواقع والأشياء ـ في نظرهم ـ يدور حول ألفاظ وجمل منطقية لا تشير إلى معنى، بل لها مغزى داخلي فقط، بمعنى أن لها إمكانية توليد لفظ آخر أو قضية أخرى، ولذلك يقول «فتجنشتين»: «عن طريق القضايا وحدها نستطيع تصور خصائص المادة؛ أي: أنها تتولد فقط عن دخول الأشياء أو الموضوعات في تشكيل أو مركب ما»[2].

فليس هناك ما يبرر فكرة أن العالم مكون من علاقات ووقائع لا من أشياء إلا النظرة الميتافيزيقية لهذا العالم التي لا يبررها المنطق ولا الواقع التجريبي، بل في الحقيقة أنه افتراض أولي قبلي سابق على التجربة، افتراض ميتافيزيقي يقول الفيلسوف «بيرس»: «إن مجرد قول «فتجنشتين» بوجود جزئيات منطقية غير منقسمة كان بمثابة النقطة التي توقفت عندها

(١) انظر: المصدر السابق، ص٩٧ ـ ٩٨.
(٢) المصدر السابق، ص٩٤.

النظرية الذرية المنطقية عن كونها نظرية واقعية، وأصبحت نظرية ميتافيزيقية»[١]، فحقيقة التصور الذري أنه يصوّر لنا العالم المشاهد المحسوس صورة خيالية مثالية، من جنس تصورات أفلاطون في نظرية المثل وأرسطو في الكليات والجوهر وإن كان من نوع مثالي جديد.

وحقيقة موقفهم من وجود الأشياء وخصائص المادة، أنهم أذابوها في تحليلات لفظية لا طائل تحتها، وجعلوا حقيقة وجود الأشياء وخصائص المادة مرهونة بسلسلة طويلة من القضايا والجمل اللفظية، حتى يصلوا بها إلى نهايتها المتمثلة في «القضية الذرية المنطقية»، ولذلك يقول «فتجنشتين»: «إذا كان لا وجود للجواهر المادية في العالم؛ فإن معنى قضية ما من القضايا يتحدد عن طريق إحالتها إلى قضية أخرى صحيحة»[٢].

ولعل موقف الفلاسفة الذريين الميتافيزيقي المثالي من وجود الأشياء وخصائص المادة، يؤكد لنا تنافر موقفهم هذا مع هدفهم في وصف العالم، إذ جاءت هذه النظرية لتصف العالم ـ في زعمهم ـ ولكن كيف يوصف العالم بدون أشيائه المادية التي يشتمل عليها؟ بل كيف لنا أن نشعر بالوقائع بدون أن نقرر هذه الأشياء المادية؟ وليس لهم إجابة عن هذه الأسئلة إلا بالوقوع في ميتافيزيقا أخرى، وهي القول بأن الإحساس أمر ذاتي بواقع ذاتي، وهذا ما جنح له الدكتور زكي وسيأتي بيانه في مبحث «طبيعة المعرفة»، وتعجب أشد العجب من مواقفهم الميتافيزيقية الماضية إذا علمت أنهم من أكبر دعاة الحرب على الميتافيزيقا!! والصواب أن خصائص مادة العالم موجودة ـ بشهادة الحواس ـ وجوداً واقعياً حقيقياً موضوعياً لا ذاتياً كما تزعمه الفلسفة المثالية، ومن وافقها من الفلاسفة الذريين.

وبناءً على التصور المنطقي الذري للعالم المتكون ـ في نظره ـ من

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٣٧٩.

(٢) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٨٨.

ذرات أحداث ووقائع، فإن القضية الذرية «هي ما تصور «واقعه» واحدة من وقائع العالم»[١]، والواقعة في نظر المنطق الذري ـ تحمل أوصافاً عدة أبرزها ثلاثة أوصاف:

الأول: أن الواقعة الذرية أبسط ما يمكن أن ينحل إليه العالم المكون في نظرهم من عدد من الوقائع المركبة، وتلك الوقائع المركبة تتكون من الوقائع الذرية المترابطة، وتكتشف هذه الوقائع المركبة بواسطة التحليل المنطقي الذي ينتهي بها إلى وقائعها الذرية.

الثاني: أن الواقعة الذرية ـ على الرغم من كونها أبسط وحدات ينتهي إليها التحليل ـ فهي مركبة ومؤلفة من ارتباط الأشياء بعلاقة ما، فلا تعني الواقعة شيئاً جزئياً موجوداً قائماً بذاته، مثل قولنا: «الكتاب والقلم»، بل هي ما تعبر عنه العبارة بأكملها بواسطة علاقة بين الأشياء تحتمل الصدق والكذب، مثل قولنا: «الكتاب على القلم»، يقول «برتراند رسل»: «حين أتحدث عن الواقعة.. فأنا أعني ذلك الشيء الذي يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة، فإذا قلت: «السماء تمطر» فإن قولي هذا يكون صادقاً في حالة معينة من حالات الطقس، وكاذباً في حالات الطقس الأخرى، فحالة الطقس التي تجعل قولي صادقاً أو كاذباً حسب ما يمكن أن يكون الأمر عليه هو ما سوف أسميه واقعة»[٢].

والجملة الواحدة قد تتألف من واقعتين أو أكثر، مثل قولنا: «سقراط أثني حكيم» أو «عمر بن الخطاب صحابي خليفة للمسلمين»، فالجملة الأولى ـ مثلاً ـ «مؤلفة من واقعتين: إحداهما: «سقراط أثني» والأخرى «سقراط حكيم»، وأما الواقعة التي لا يمكن تحليلها إلى وقائع أبسط منها

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ١/٤٧.

(٢) لمعرفة أوصاف الفلسفة الذرية وخصائصها فليراجع «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٥٨ ـ ١٧١.

مثل «سقراط أثني» فتسمى «واقعة ذرية»، وإذن فالواقعة الذرية هي التي لا تنحل إلا إلى الأشياء التي تدخل في تركيبها»[١]، فوصف «سقراط» ـ مثلاً ـ بأنه «أثني» داخل في تركيبة، وإذا تقررت هذه الصفة فإن كل واقعة ذرية لا تنحل إلى ما هو خارج عن تركيبها تناظر قضية ذرية منطقية.

الثاني: أن تكون «الواقعة» واقعة منطقية لا صلة لها بالوقائع التي تحدث في العالم الخارجي، بل العالم ـ في نظر أصحاب هذه النظرية ـ ما هو إلا مجموعة الوقائع المنطقية لا مجموعة الأشياء الخارجية[٢]، ولذلك كان تحليل الوقائع ـ عندهم ـ تحليلاً منطقياً لا مادياً، ويدل لذلك أن «فتجنشتين» قابل بين الشيء والواقعة الذرية التي تتكون من أشياء فينسب صفة الوجود للأشياء؛ لأنها ـ في نظره ـ ثابتة بينما يصف الواقعة الذرية بأنها متغيرة وليست ثابتة إذ يقول: «الشيء هو الثابت وهو الموجود، أما المتحول المتغير فهو البناء المركب من أشياء»، ويريد بالمركب هنا الواقعة الذرية، إذ يقول: «التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكل الواقعة الذرية»[٣]، ويريد بـ«الثابت» الموجود، إذ يقول: «إن الثابت الموجود والشيء كلها مرادفات»[٤] والنتيجة المترتبة على ذلك وصف الأشياء بالوجود الفعلي؛ لأنها ثابتة ويقابلها الوقائع الذرية فإنها مجردة عن الوجود الفعلي لأنها متغيرة.

وهذا الوصف للواقعة بلغ حداً من الغموض لا يمكن معه توضيحه بمثال صحيح، وسبب غموضه أنهم جعلوا الوجود المنطقي مستقلاً عن

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ١/ ٤٧.

(٢) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٦٣٠، و«الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٧٤.

(٣) «فتجنشتين وفلسفة التحليل»، عزمي إسلام، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، ص١١٧٣.

(٤) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٦٦.

الواقع الخارجي في وصفهم للواقعة، وحقيقة «الواقعة» عندهم أنها منغمسة في عالم ميتافيزيقي يصعب معه تصورها تصوراً واضحاً، فالواقعة الذرية المنطقية ـ عندهم ـ هي ما يمكن التعبير عنه باسم منطقي واحد، لكن ما هو الاسم المنطقي عندهم؟ يعرفه «فتجنشتين» تعريفاً غامضاً إذ يقول: «الاسم هو ما لا يمكن أن نحلله إلى ما هو أبسط منه عن طريق التعريف، إنه رمز أولي»[١]، فالأسماء التي تعدها اللغة أسماء ليست أسماء منطقية، مثل: «قلم، وطاولة... إلخ»، بل هي عندهم مجموعة من الأوصاف، فهي ـ في نظرهم ـ أسماء مركبة لا تدل على بسائط.

والاسم البسيط الذي يعبر عن الواقعة الذرية هو ما يمثل ـ في نظرهم ـ «النهاية في البساطة لا أجزاء له وبالتالي لا تعريف له»[٢]، ولغموض هذا الاسم المنطقي وتلك الواقعة الذرية المنطقية تهرَّب «فتجنشتين» من ضرب المثال لهما بدعوى أنه عَالِم منطقي لا عَالِم تجريبي يهتم بالأمثلة الواقعة[٣]، واكتفى للتمثيل على الوقائع الذرية بالرمز لها ـ في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» ـ بالحروف الهجائية مثل: «ق، ل... إلخ»، وهذا ما يؤيد مثالية وميتافيزيقية الوقائع الذرية، ولما أراد «رسل» أن يقرِّب معنى الاسم المنطقي الدال على القضية الذرية وذلك بضربه مثالاً باسم الإشارة «هذا»، اعترض عليه «فتجنشتين» قائلاً: «إن الاسم الذي هو نهاية التحليل إذا أشار إلى مغطى حسي، فيوحي ذلك بأن العالم يتكون من أشياء بسيطة هي المعطيات الحسية، وهذا يتعارض تعارضاً واضحاً مع القول: إن العالم يتكون من وقائع لا من أشياء»[٤].

لكن «رسل» نفى أن يكون المراد بـ«هذا» في قوله: «هذا أبيض» أن

---

(١) «الفلسفة الوضعية والمنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٨٤ ـ ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص٨٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٨٥ ـ ٨٦.

(٤) «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص٣٦.

يكون شيئاً موضوعاً فيزيقياً، ولذلك قال: «لا أريد أن تفكر في قطعة الطباشير التي أمسك بها، بل فيما تراه حين تنظر إلى قطعة الطباشير»[١]، وقد اعتذر «رسل» عن عدم ضربه مثالاً صحيحاً على الاسم المنطقي بالعجز وضيق الحيلة!![٢].

ولذلك يقول أحد نقاد الوضعية المنطقية: «بالرغم من عدم وضوح فكر «فتجنشتين» و«رسل» في تعريف الاسم والواقعة الذرية إلا أننا نستطيع أن نقول: إن الاسم والواقعة الذرية والقضية الأولية، كل هذا ليس إلا من قبيل الفرض العقلي، تماماً كالفرض العقلي الذي أقام عليه متكلّمو السنة «الأشاعرة» مذهبهم في الذرات»[٣]، ولذلك أقر «رسل» بأن النظرية الذرية المنطقية «نوع من الميتافيزيقا»[٤]، فعلى سبيل المثال «الواقعة التي تناظرها القضية «الشمس طالعة» ليست أحداثاً فيزيقية تشتمل على طلوع الشمس [على فرض أنها طالعة]، بل هي كائن ميتافيزيقي تكون الشمس الفيزيقية مكوناً له، وإن كان يبدو من الصعب في هذا أن ندرك الفرق بين الواقعة والأحداث الفيزيقية»[٥].

ولذلك يقول الفيلسوف «بلانشارد»: «إن الإنسان ـ في حالة الوقائع الذرية ـ يصطدم بصعوبة واضحة في تحقيقها أو إدراكها، فهناك بعض الشك فيما إذا كان أي شخص قد صادف قط أياً منها، ولنمثل لذلك.. فأقول بأن «هذه المنضدة بنية اللون» لا يؤدي إلى توضيح معنى الذرية لأن المنضدة ليست شيئاً بسيطاً، بل هي تركيبة تتضمن عدداً من الصفات والعلاقات...»[٦].

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٤٩.
(٢) انظر: «الفلسفة الوضعية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص٨٩.
(٤) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٢٥.
(٥) المصدر السابق، ص٢٣٧.
(٦) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٧٠.

ولغموض هذه النظرية وميتافيزيقيتها، ولاستحالة رد وقائع العالم المركبة إلى وقائع بالغة البساطة، تراجع الفيلسوف «برتراند رسل» و«فتجنشتين» عن هذه النظرية[١].

وإذا تقرر أن الواقعة ـ في الفلسفة الذرية ـ تعني الواقعة المنطقية لا الفيزيقية الطبيعية وإذا ثبت أن اسم الإشارة «هذا» لا يمكن أن يكون مثالاً صحيحاً للاسم المنطقي أو القضية الذرية، بالنظر إلى التصور الذري للعالم، فإن الدكتور زكي خالف وغالط هذه المفاهيم الفلسفية للمنطق الذري، ففي سياق وصفه للقضية الذرية وقع في مغالطتين:

الأولى: خلطه بين الوقائع الطبيعية والوقائع المنطقية وتفسير الثانية بالأولى، إذ يقول عن الواقعة الذرية المنطقية: «والواقعة الذرية الواحدة لا تكون أبداً من جزئية واحدة كلمعة ضوء أو نبرة صوت، إذ لا بد ـ لكي تكون واقعة ـ أن تتصف هذه الجزئية الواحدة بصفة ما...»[٢]، ويمضي في مغالطته، إذ يقول: «فلو كان ما أشير إليه من وقائع العالم الخارجي هو هذه الورقة التي أمامي ولونها أبيض، كانت الجملة التي تقابل ذلك، هي «هذه الورقة بيضاء» هذه قضية بسيطة وتحقيقها يكون بالرجوع إلى الواقعة البسيطة التي جاءت القضية مصورة لها...»[٣].

الثانية: جعله اسم الإشارة «هذا» مثالاً للاسم المنطقي والقضية الذرية، وقد قررنا سلفاً أن هذا المثال يخالف المبادئ التي قام عليها التصور الذري للعالم، ولذلك تراجع «رسل» عن جعل اسم الإشارة مثالاً على الاسم المنطقي تحت ضغط زملائه وعلى رأسهم «فتجنشتين»، ومع هذا كله فإن الدكتور زكي يورده مثالاً مسلماً به وكأنه من بديهيات النظرية

---

(١) انظر: كتاب «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص٣٩ ـ ٤٠.
(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٥٥.
(٣) «المصدر السابق، ص١/ ٥٦.

الذرية!! إذ يقول في تحليله لاسم العلم وإثبات أنه سلسلة طويلة من أحداث: «. . . وإذن فلا بد من تحليل «العقاد» إلى حالاته، لأضع إحدى هذه الحالات فقط موضوعاً للحديث، كأن أحدد الحالة المعينة بالتقاء نقطة من المكان مع لحظة من زمان، أو أن أحددها بالإشارة المباشرة إليها قائلاً: هذا يتكلم اللغة العربية، وإلى هنا نكون قد فرغنا من الوصول بالموضوع وحده إلى المرحلة الذرية البسيطة التي تقابلها في عالم الواقع حادثة ذرية بسيطة كذلك. . .»[١].

فالدكتور زكي ـ كما هو ظاهر في سياق شرحه للنظرية الذرية ـ يحاول توظيف مفاهيم تلك النظرية لفلسفته الوضعية الحسية، بينما النظرية الذرية المنطقية نظرية منطقية صرفه لا علاقة لها بالواقع المحسوس، بل هي ميتافيزيقية باعتراف من وضعها ونظر لها، فحقيقة ما قام به الدكتور زكي ـ في سياق شرحه للنظرية الذرية ـ من محاولة الزج بالمفاهيم الذرية المنطقية في الواقع، ما هو إلا مغالطة فكرية ومنهج انتقائي مذموم.

والهدف المنطقي من النظرية الذرية المنطقية، هو محاولة إقامة لغة مثالية رمزية تتجنب كل عيوب اللغة العادية من غموض وتصور ونقص ـ على حد وصف الفلاسفة الذريين لتلك اللغة ـ وذلك أملاً في الوصول إلى تحديد معنى المفردات تحديداً دقيقاً واضحاً صادقاً، مثل تحديد الرموز الرياضية، وذلك بهدف تصوير الواقع بلغة أدق وأوضح وأصدق، ولهذا اهتم دعاة اللغة المثالية أو المنطقية كما يسميها «رسل» بدراسة التركيب الصحيح لمفردات اللغة في جمل سليمة البناء ووضع قواعد هذا التركيب، كما اهتموا بدراسة وقواعد الاستدلال «ويسمى هذا المشروع للغة أحياناً الحساب المنطقي Calculus أي: إن اللغة يجب أن تصبح حساباً لها رموزها ومعادلاتها ودقتها»[٢].

---

(١) المصدر السابق ١/ ٥٥.

(٢) «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص٣٠.

ولذلك يقول «رسل»: «. . . لا ينبغي علينا في محاولتنا التفكير الجاد أن نقنع باللغة الجارية، وإنني ما زلت على اقتناع بأن التشبث العنيد باللغة الجارية في أفكارنا الخاصة يشكل أحد المصاعب الأساسية في سبيل إحراز تقدم في الفلسفة، إن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن ترجمتها إلى «أي» لغة دقيقة، وأحسب أن هذا هو سبيل عدم شيوع مثل هذه اللغات المثالية»[١].

وهذه اللغة المثالية تمثل الجانب الفني للمنطق الذي يدعو إليه «برتراند رسل» ومن وافقه من المناطقة الوضعيين متمثلاً في المنطق الرياضي، إذ لا يناسب المنطق الرياضي المجرد من المعاني والدلالات إلا هذه اللغة المثالية المجردة من المعاني والدلالات أيضاً، فهذه اللغة تحقق أغراض المنطق الرياضي أو الرمزي.

ولصعوبة تطبيق هذه اللغة بل ولاستحالتها، تراجع «رسل» عن دعوته أن تكون هذه اللغة المثالية لغة فلسفية عامة كما يفيده النص المنقول عنه سابقاً، إذ بعد دعوته الصارخة تلك تراجع قائلاً: «إنني ما قصدت مطلقاً أن أقول جاداً: إن مثل هذه اللغة لا بد من تأليفها اللهم إلا في مجالات معينة ومن أجل مشكلات معينة»[٢].

ويوضح الدكتور زكي هذا الهدف المنطقي في سياق تحليله للقضية الذرية، إذ يقول: «إن كل فكرة من أفكار الإنسان، مهما تكن ذرية بسيطة أولية، فهي مكونة من أطراف جزئية وعلاقة تربطها، وبهذا نستغني استغناء تاماً عن «الصفات» أو عن «الكيفيات» ولا يعود لدينا من العالم الخارجي من جهة، واللغة أو الفكر من جهة أخرى، سوى جزئيات ذرية وعلاقات تربطها»[٣]، بل ويدعو صراحة لهذا المشروع المنطقي فيقول: «. . . وبقي

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٣٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧٣.

(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/٥٩.

أن يتصدى الباحثون لمثل هذا العمل نفسه في اللغة، فيحاول تفريغ العبارات اللغوية من مضمونها، لتبقى هياكلها الفارغة أو إطاراتها الخالية، فجملة مثل «الكتاب على المنضدة» تصبح «س» على «ص» بل قد نتخلص من كلمة «على» الدالة على العلاقة بين الطرفين، فيكون الرمز هو ع[٢] «س، ص»، ومعناها أن شيئين يرتبطان بعلاقة ذات طرفين...»[١].

لكن الدعوة إلى إقامة اللغة المثالية غير متناسقة مع الأهداف اللغوية للوضعية المنطقية، إذ إنها تناقض هدفين من الأهداف اللغوية للوضعية المنطقية، وهما:

الأول: الاهتمام ببحث الدلالة اللغوية، إذ إن اللغة المثالية تنسف الدلالة اللغوية من أساسها، ذلك لأنها تدعو إلى تفريغ العبارات من دلالاتها، ومعناه حتى تكون رموزاً لا ترمز إلى شيء.

الثاني: تصوير الواقع بدقة ووضوح وصدق، وذلك لأن المثالية أقصت العبارات عن الواقع، فضلاً عن أن تكون مصورة له بدقة ووضوح وصدق، ولعل مناقضة مشروع إقامة اللغة المثالية لهذا الهدف هو ما أكد لـ«فتجنشتين» فشل ذلك المشروع، فانقلب على مفاهيم تلك اللغة ومبادئها ولجأ إلى اللغة العادية والتي كانت جوهر مذهبه المنطقي الثاني[٢].

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧٥.

(٢) انظر: «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص٤١.



الباب الثاني

المفاهيم الفلسفية
في فكر زكي نجيب محمود

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: المعرفة في فكر زكي نجيب محمود .
- الفصل الثاني : الميتافيزيقا في فكر زكي نجيب محمود.



الفصل الأول

المعرفة في فكر زكي نجيب محمود

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث :

- المبحث الأول: مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود .
- المبحث الثاني : طبيعة المعرفة في فكر زكي نجيب محمود .
- المبحث الثالث : السببية والاستقراء في فكر زكي نجيب محمود.

التمهيد

تعد «نظرية المعرفة» من أهم مباحث الفلسفة ـ إن لم تكن أهمَّها على الإطلاق ـ فقد كانت الشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم، بل كانت نظرية حيَّة منذ القدم وذلك في أطروحات الفلسفات القديمة والوسيطة، لكن لم يحالفها آنذاك من يفردها بدراسات مستقلة، بل كانت مختلطة بغيرها من المباحث الفلسفية الأخرى، إلى أن جاء العصر الحديث للفلسفة بأول محاولة مستقلة لفهم المعرفة البشرية وتحليل الفكر الإنساني وعملياته، وهي ما قام بها الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» في كتابه «مقالة في الذهن البشري» الذي صدر عام ١٦٩٠م، وبذلك يمكن اعتبار «لوك» المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة في عصر الفلسفة الحديث، وهذا لا يعني عدم تطرق بعض الفلاسفة لبحث جوانب منها قبل «لوك»، إذ كان على رأس من اهتم ببعض جوانب هذه النظرية الفيلسوف «ديكارت»، وذلك في تقريره لفطرية المعرفة، غير أن مصطلح «نظرية المعرفة» لم يظهر إلا عام ١٨٣٢م عندما أشار إليه الفيلسوف «راينهولد» في كتابه بعنوان «نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقا»[(١)]، لكن «نظرية المعرفة» ترعرعت وتكاملت على يد الفيلسوف الألماني «كانت»، حيث اتخذت في عهده وضعاً

(١) انظر: مقدمة كتاب «المعرفة بين الشك واليقين» بقلم محمود حمدي زقزوق، دار الفرقان، الأردن، عمَّان عام ٢٠٠٤م، ص٩.

جديداً واهتمت بمسائل جديدة، مثل العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وبين العقل والشيء الخارجي وأثر كل منهما في عملية الإدراك، وكذلك العلاقة بين الماهية والوجود، والنظر في حدود المعرفة الإنسانية وقيمة الأدوات التي تحصل بها المعرفة كالحواس والعقل والحدس.

والحقيقة أن لـ«كانت» دوراً عظيماً في إبراز نظرية المعرفة موضوعاً واسماً وفي جعلها المقدمة الضرورية لكل بحث فلسفي، بل إنه قد بنى مذهبه النقدي على ضرورة فحص نقدي لكل وسائل المعرفة، لإيضاح تضافر قوى العقل النظري وهما الحس والفهم في بناء المعرفة الحسية والرياضية، ولبيان إخفاقها في بناء الميتافيزيقا.

وقد عُرِّفت «نظرية المعرفة» بأنها دراسة منهجية منظمة للمعرفة، من حيث ماهيتها وإمكانها، وطبيعتها وقيمتها، وحدودها ومصادرها[١] فهي تحاول جاهدة أن تجيب عن الأسئلة التالية: هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يثق في صدق إدراكه؟ أم أن قدرته على معرفة الأشياء مشكوك فيها؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة فما حدودها وما مصادرها؟ هل في العقل أم الحس أم الحدس؟ وما علاقة الأشياء المدركة بقوى الإدراك؟ فمن خلال طرح هذه الأسئلة يمكن تحديد أهم المسائل التي يحاول الفيلسوف أن يعالجها في مشكلة المعرفة، ويمكن حصرها في ثلاث مسائل مرتبطة بظهور مشكلة المعرفة في العصر الحديث:

الأولى: مصادر المعرفة، وتبحث في طرق المعرفة من الحواس والعقل وعلاقتهما ببعضهما، وتبحث في طرق أخرى للمعرفة كالوحي عند أصحاب الأديان وكذلك الإلهام والحدس.

الثانية: طبيعة المعرفة، وتهدف أبحاثها إلى بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف.

---

(١) المصدر السابق، ص٦٣.

الثالثة: حدود المعرفة وإمكانها، وتبحث في مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة وحدود المعرفة الممكنة لديه، وأول من أثار هذا البحث السوفسطائيون والشكاك.

المسألة الأولى: مصادر المعرفة:

انقسمت الاتجاهات الفلسفية تجاه السؤال التالي: ما مصادر المعرفة؟ وما وسيلتنا إليها؟ إلى أربعة اتجاهات كبرى:

الأول: الاتجاه التجريبي، فقد حصر المعرفة الإنسانية في مصدر واحد وهو الخبرة الحسية وبوسيلة واحدة وهي الحواس، فالمعرفة ـ عنده ـ معرفة بعدية؛ أي: أنها تأتي في مرحلة تالية أو متأخرة عن التجربة الحسية، وقد التزم الاتجاه التجريبي بلوازم ذلك ومنها إقراره بأن التصور العقلي مجرد انعكاس للإدراك الحسي، إذ العقل ـ في نظره ـ يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وحدها، وبناء عليه فقد أنكر المبادئ الفطرية الأولية في العقل، وفي ذلك يقول «لوك»: «فلنفترض إذن أن الذهن ـ على حد قولنا ـ صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟... على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً»[1] فكل الأفكار ـ في نظر الاتجاه التجريبي ـ مستمدة من انطباعات حسية، وما لا يمكن رده من الأفكار إلى انطباع حسي فهو وهم لا حقيقة له، ولازم ذلك نفي الضرورة والكلية عن كل الأفكار والمبادئ، وفي ذلك يقول هيوم: «فإذا وقفنا وقفة المرتاب إزاء فكرة مما يسوقه الفلاسفة في مباحثهم، فما علينا إلا أن نبحث عن الانطباعات المباشرة التي نستطيع ردها إليها، فإذا لم يكن من الممكن ردها إلى الانطباع الذي استمدت منه وجودها فإن ذلك

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل ٣/١٧٨.

يؤكد ريبتنا في صحتها. . .»[١].

الثاني: **الاتجاه العقلي**، فقد رأى أن منبع المعرفة اليقينية هو العقل، فالمعرفة ـ عنده ـ معرفة عقلية قبلية معتمدة على مبادئ عقلية أولية موروثة متصفة بوصفي الكلية والضرورة، ولما لم تكن التجربة مصدراً لهذين الوصفين بالاتفاق كان العقل هو مصدرهما ـ في نظر الاتجاه العقلي ـ وقد شكك الاتجاه العقلي في الحواس وأقر بأنها وإن كانت طريقاً لإدراك الواقع الخارجي، إلا أنها قد تخطئ في ذلك وأنها محكومة بالعقل، فهو الذي يملك الحكم بصواب عملها أو بخطئه، وإذن فلا بد من الرجوع أولاً وأخيراً إلى العقل، وبناء عليه فإن العقل البشري ـ في نظر الاتجاه العقلي ـ يملك معاني وتصورات معزولة عن الحس ومنطلقة من صميم الفطرة، وفي ذلك يقول ديكارت إمام المذهب العقلي: «. . . يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد والأشكال والحركات وأشياء أخرى متشابهة، تظهر حقيقتها بيِّنة وتتفق تماماً مع طبيعتي، بحيث إنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل. . .»[٢].

الثالث: **الاتجاه النقدي**، فقد جمع بين الاتجاهين السابقين وقرر أن المعرفة لا تتم إلا بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معاً، إذ اعترف هذا الاتجاه بالإحساسات التي تأتينا من الخارج مادة أولية للمعرفة، ولكنه من ناحية أخرى قرر فاعلية العقل واشتراكه في صياغة تلك الإحساسات في مدركات حسية، وفي ذلك يقول إمام المذهب النقدي الفيلسوف «كانت» في كتابه «نقد العقل الخالص»: «ليس هناك شك في أن كل معرفتنا تبدأ بالخبرة. . ولكن ليس معنى أن معارفنا تبدأ بالخبرة أنها جميعاً تنبثق من الخبرة، وذلك لأنه يمكن حقاً أن تكون معارفنا التجريبية ذاتها تركيباً من

---

(١) فلسفة التحليل عند فتجنشتين، عزمي إسلام، ص٨٧.
(٢) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص١٦١.

ذلك الذي نستقبله عن طريق الانطباعات، ومن ذلك الذي تقدمه ملكة المعرفة لدينا من ذاتها»[١].

الرابع: الاتجاه الحدسي الصوفي، فقد رأى أن «الحدس» هو وسيلة الإدراك اليقينية الوحيدة، فليس العقل ولا الحواس ولا هما مجتمعين معاً من وسائل المعرفة اليقينية في نظر هذا الاتجاه، والحدس هو المعرفة الحاصلة دفعة واحدة من غير نظر ولا استدلال عقلي أو هو ـ كما يقرره الفيلسوف هنري برغسون ـ «عرفان من نوع خاص شبيه بعرفان الغريزة ينقلنا إلى باطن الشيء»[٢].

وقد اتفق فلاسفة الاتجاه الحدسي على اختلاف مناهجهم ـ إضافة لاتفاقهم على أن الحدس هو الوسيلة اليقينية للإدراك ـ قد اتفقوا على أمرين:

الأول: أن الحقيقة التي يدركها الإنسان بحدسه لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ولذلك يقول «برغسون»: «الحدس هو التعاطف العقلي الذي ينقلنا إلى باطن الشيء ويجعلنا نتجه بصفاته المفردة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ»[٣].

الثاني: أن حقيقة الكون كامنة وراء ظواهره ومختلفة عنها «فإن كانت الظواهر تدرك بالحواس، ويقارن العقل بينها ليصنفها في أنواع وأجناس.. فإن الحقيقة التي وراءها يستحيل إدراكها إلا بالحدس، وذلك بأن يروض الإنسان نفسه على الاتصال بها والاندماج فيها»[٤].

---

(١) «نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي»، أحمد عبد المهيمن، دار الوفاء، الإسكندرية ص٤٢.

(٢) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ١/٤٥٣.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود، ص٩٥ ـ ٩٦.

المسألة الثانية: طبيعة المعرفة:

صيغت هذه المسألة في السؤال الثاني: ما طبيعة المعرفة البشرية وما حقيقتها؟ وقد حاول الفلاسفة الإجابة عن هذا السؤال بطرق مختلفة، محاولين الكشف عن كيفية اتصال القوى المدركة لدى الإنسان بموضوعات الإدراك وعلاقة كل منهما بالأخرى، وقد انقسموا حيال هذه المسألة إلى اتجاهين رئيسين وهما:

الأول: الاتجاه الواقعي: وقد تفرع عن هذا الاتجاه مذهبان:

الأول: الواقعية الساذجة وهي التي تمثل الموقف الطبيعي من هذه المسألة وفي نظرة الإنسان العادي إلى العالم الخارجي، فطبيعة المعرفة - عنده - تصوير ذهني للشيء المعروف، بمعنى آخر أن الإدراك الحسي مطابق للواقع، ذلك لأن الإحساس ناقل يقيني - في نظر هذا الاتجاه - للمعطيات الحسية إلى العقل، ويقرر هذا الاتجاه مباشرة إدراكنا للأشياء الخارجية، إذ لا واسطة - في نظره - بين الذات العارفة والشيء المعروف، ذلك لأن الإدراك الحسي - عنده - ضروري لا يحتاج إلى استدلال، ولذلك فإنه لا يميز بين حقيقة الشيء ومظهره - كما تفعل المثالية - بل مظهر الشيء هو حقيقته وحقيقة الشيء هو ما يظهر لنا منه «ويترتب على هذا الرأي في «المعرفة» نتيجة هي أيضاً مما يسلم به الإنسان العادي تسليماً لا يجد فيه مشقة ولا عسراً؛ لأنها كذلك مما يهدي إليه الإدراك الفطري، وهي أن العالم الخارجي موجود بغض النظر عن وجودي، إذ هو موجود مستقلاً عن معرفتي إياه...»[1].

الثاني: الواقعية النقدية وهي ترفض أن تكون المعرفة صورة مطابقة للشيء المعروف - كما تذهب إليه الواقعية الساذجة - بل ترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء، لكن هذه حقائق لا بد من إخضاعها للنقد والتمحيص، وهذا

---

(١) المصدر السابق، ص١٣.

ما فعله «جون لوك» حيث حلل صفات الأشياء إلى نوعين:

* الأول: صفات أولية لا يمكن تصور الشيء بدونها على أنها ذاتية في الشيء ملازمة له على أي وضع كان، ثابتة مهما حدث فيه من تغيرات، مثل الشكل والامتداد والصلابة وهذه الصفات صورة مطابقة للواقع.

* الثاني: صفات ثانوية يمكن أن نتصور الشيء بدونها، بمعنى أنها ليست ذاتية فيه ولا ملازمة له، بل هي مجرد قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة بواسطة صفات الأشياء الأولية وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح[1] فهذه الصفات يتم تكوينها داخلنا في ذواتنا وعندئذ لا تكون صورة مطابقة للواقع وإن كانت دالة عليه.

فالمعرفة ـ عند هذا الاتجاه ـ معرفة استدلالية غير مباشرة، ولذلك يقول «لوك»: «إنه بديهي أن العقل لا يعرف الأشياء مباشرة، ولكنه يعرفها بواسطة أفكاره عنها. . .»[2].

ولقد فتح «لوك» ـ بتقريره الصفات الذاتية ـ باباً واسعاً للتيار المثالي في الفلسفة التجريبية والعقلية، وهذا ما نراه واضحاً في فلسفة هيوم وكانت ورسل والوضعية المنطقية وغيرهم وبالتحديد في مواقفهم من علاقة الإدراك الحسي بالأشياء الخارجية.

الثاني: الاتجاه المثالي: هذا الاتجاه يخالف الاتجاه الواقعي مخالفة جذرية، فلئن اعترفت الواقعية بوجود العالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن الإنسان، فإن الاتجاه المثالي لا يعترف بوجود شيء خارج العقل، إذ لا وجود ـ في نظره ـ إلا لما يدركه العقل وما لا يدركه العقل يستحيل أن يكون موجوداً، وبذلك تتفق الاتجاهات المثالية في أصل واحد وهو القول بأن العالم الخارجي يرجع إلى أفكار وتصورات عقلية، وأن وجوده ليس

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، زكي نجيب محمود ١/١٤١.

مستقلاً عن العقل بل وجوده وجود ذاتي لا موضوعي، إذ يستحيل ـ عنده ـ أن يخرج الإنسان من ذاته وباطنه لينظر إلى العالم الخارجي من غير طريق نفسه، فلا سبيل أمامه إلى معرفة شيء إلا أفكاره التي في رأسه، وبذلك يصلون إلى نتيجة واحدة وهي أن «معرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة، وبذلك يكون جواب السؤال المطروح أمامنا.. وهو: ما طبيعة المعرفة؟ هو: طبيعة المعرفة هي نفسها طبيعة الوجود، لا فرق بين الشيء باعتباره كائناً من كائنات العالم وبينه باعتباره مدركاً من مدركات العقل، فمعرفتي لهذا المصباح الذي أمامي الآن هي نفسها المصباح؛ أي: أنه ليس هناك أصل في الخارج وصورة عقلية في الداخل، بل كل الموجود عن المصباح هو الصورة العقلية وحدها»[1].

ومع اتفاق المثاليين على أصل واحد فقد اختلفوا في تفاصيل مثاليتهم على اتجاهات متعددة:

١ ـ المثالية الذاتية والتي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في ذواتنا وفي داخل عقولنا، وذلك مثل مثالية ديكارت وباركلي.

٢ ـ المثالية الموضوعية والتي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي لكنها ليست حقائق حسية بل حقائق مثالية، وذلك مثل مثالية أفلاطون «في نظرية المثل» ومثل مثالية «كانت» في قوله بالفصل بين ظواهر الشيء والشيء في ذاته، وسيأتي معنا شرحه إن شاء الله.

٣ ـ المثالية المطلقة والتي تقرر أن المعرفة ذات طبيعة مثالية بحتة، بل والذات والموضوع معاً أصبحا من طبيعة مثالية واحدة، ويمثل هذا الاتجاه «هيجل» في فلسفته الديالكتيكية[2].

---

(١) «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود، ص٤١.

(٢) معنى: الديالكتيك في اللغة هو فن الحوار والمناقشة، بواسطة السؤال والجواب، والديالكتيك منهج فلسفة «هيجل» ومفادها: أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن. انظر: «موسوعة الفلسفة»، بدوي ١/ ٤٨٦ ـ ٤٨٨.

وفي هذا السياق أنبه إلى أن معنى المثالية في إطار هذه المشكلة أوسع من المعنى الفلسفي المألوف، فهناك مثالية تجريبية يمثلها «باركلي» و«هيوم»، وهناك مثالية نقدية يمثلها «كانت» ـ سيأتي مزيد إيضاح لها إن شاء الله ـ في المباحث التالية.

المسألة الثالثة: إمكان المعرفة وحدودها:

تتمثل هذه المسألة في سؤالين الأول: هل المعرفة ممكنة؟ والثاني: إذا كانت المعرفة ممكنة فما حدودها؟ أما ما يخص السؤال الأول فإن هناك اتجاهين للإجابة عنه:

الأول: الاتجاه الشكي، وهو الاتجاه الذي ينكر إمكان المعرفة اليقينية؛ أي: المعرفة بوصفها كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد، بل وينكر كل صورة من صور المعرفة اليقينية، ويمثله السوفسطائيون الذين ينفون قدرة الإنسان على الحصول على معارف يقينية، ويرون أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ويرتبون على ذلك استحالة وجود المعرفة الموضوعية مطلقاً لا من طريق العقل ولا من طريق الحواس، ولذلك يقررون في فلسفتهم أنه لا شيء موجود على اليقين، وأنه إن وجد فليس ممكن المعرفة، وأنه حتى لو فرض جدلاً أن ثمة موجوداً وأن شخصاً ما أتيح له أن يعرف فإنه يستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين!![١]، فالاتجاه الشكي قائم على الطعن في كل طرق المعرفة ومصادرها الحس والعقل، ولذلك يقول «بيرون» وهو من أوائل الشكاك: «يجب أن لا نثق في الحس ولا في العقل، وأن نبقى من غير رأي، ويجب أن ننفي ونثبت معاً، أو لا ننفي ولا نثبت»[٢].

وقد أكد السوفسطائيون والشكاك اتجاههم الشكي بأغلوطات يسمونها

---

(١) انظر: «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٥٩١.

(٢) «مع الفيلسوف»، محمد ثابت القندي، ص١٤٤.

حججاً، ليس هذا موضع بسطها ومناقشتها[١] غير أني ـ في هذا السياق ـ أنبه إلى نوع من الشك يسمى بالشك المنهجي المعرفي يشتبه مع الشك المطلق السوفسطائي؛ لأنه يبدأ من نفس البداية ويستند على نفس الحجج في نقده للمعرفة الحسية والعقلية، لكنه يفارقه في أنه شك نظري لا ينطبق على نواحي الحياة العملية، يتوصل به إلى اليقين مع إيمان صاحبه بإمكان المعرفة، فالشك ـ في نظر الشك المنهجي ـ وسيلة لا غاية وطريق يوصل إلى اليقين لا هدف، وذلك مثل ما انتهجه الإمام الغزالي والفيلسوف ديكارت، ولذلك يقول ديكارت عن نفسه: «ما كنت في ذلك مقلداً اللاأدرية الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى، فإني على عكس ذلك كان مقصدي لا يرمي إلا إلى اليقين...»[٢].

الثاني: الاتجاه الاعتقادي، وهو الاتجاه الذي يعترف بإمكان المعرفة وأن ليس للمعرفة البشرية نهاية تقف عندها إذا زالت عوائقها، ويمثل هذا الاتجاه ـ بصورة عامة ـ سائر الفلسفات، وهي الفلسفة العقلية والتجريبية والنقدية والصوفية، ومع اتفاقها على إمكان المعرفة فإنها تختلف في حدود تلك المعرفة وطرق الوصول إليها وذلك على النحو التالي:

١ ـ الفلسفة العقلية ترى إمكان المعرفة من طريق العقل فقط، فكل معرفة يقينة ـ عندها ـ تنبثق من مبادئ أولية عقلية، يمكن أن يستولد منها علماً كاملاً بكل ما في الوجود من حق، فليس للمعرفة حدود عند الفلاسفة العقليين، إذا سلكنا طريقها المشروع ولذلك فإن معرفتهم شاملة للعالم الطبيعي وما وراء الطبيعي.

---

(١) انظر: في مناقشة حججهم «مع الفيلسوف»، محمد ثابت الفندي، ص١٤٤ ـ ١٥٤. انظر: «المعرفة بين الشك واليقين»، راجح عبد الحميد كردي، ص٨٣ ـ ١٢٦.

(٢) مقال «عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم»، رينيه ديكارت، ص٤٥ ـ ٤٦.

وكان لهذه الفلسفة سبق الصراع مع الاتجاهات السوفسطائية واللاأدرية وذلك بقيادة أئمتها اليونان كـ «سقراط» و«أرسطو».

٢ ـ الفلسفة التجريبية ترى إمكان المعرفة من طريق الحس فقط، فليس للمعرفة ـ عندها ـ حدود، إذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته، ولذلك كانت معرفتهم قاصرة على العالم الطبيعي الخارجي غير شاملة لما وراء الطبيعة، لاستحالة اتصال الحواس بما وراء الطبيعة، إذ لا يعترفون بطريق آخر للمعرفة غير الحواس، ولذلك كانت المعرفة عندهم معرفة احتمالية، ومن هنا نشأ الشك الجارف في بنيتها، وكان ذلك جلياً في فلسفة «هيوم».

٣ ـ الفلسفة النقدية ترى إمكان المعرفة من طريق العقل والحس، لكن المعرفة ـ في نظرها ـ معرفة نسبية لا مطلقة وذلك من وجهين:

الأول: أن المعرفة ـ في نظرها ـ تتمحور حول الخبرات الحسية ولا يمكن تجاوزها وبذلك توافق الفلسفة التجريبية.

الثاني: أن المعرفة تتعلق بظواهر الأشياء لا بحقائقها، فليس هناك معرفة حقيقية بالشيء في ذاته.

ويمثل هذه الفلسفة الفيلسوف «كانت»، وفي بيان ذلك يقول: «... ما قد تكونه الأشياء في ذاتها مستقلة عن كل قدرة لحساسيتنا على تلقيها، فذلك ما يظل مجهولاً لدينا تماماً...»[1].

٤ ـ الفلسفة الصوفية الحدسية، فهي ترى إمكان المعرفة من طريق الحدس، ولا تراها ممكنة من طريق العقل أو الحس، وحدود المعرفة الحدسية ـ عندها ـ تفوق حدود المعرفة العقلية والحسية معاً، إذ بواسطة الحدس يمكن إدراك الجانب الروحي من الأشياء ولذلك يرى «برغسون» أنه «إذا كانت الحياة سبباً شخصياً وفردياً، فلا يمكن أن ندرك أو نعرف

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص٧٨.

فيما لها من خصوصية وفردية إلا بقوة أخرى غير العقل وغير الحس معاً، فما هي هذه القوة؟ يقول برغسوت: إنها الحدس، والحدس عنده تعاطف ومشاركة وجدانية تغوص في باطن الواقع بكل ما في الواقع من خصوصية ينفرد بها مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة»[١].

ولما كانت «نظرية المعرفة» المحضن الفكري للمناهج الاستدلالية، وقاعدة البناء الفلسفي لكل المدارس والمناهج المختلفة، أصبحت مفتاح فهم كل مذهب أو منهج أو فكر علم من الأعلام، ومن ثم كان هذا الفصل الذي يمثل المفتاح الرئيسي لفهم فلسفة ومنطق الدكتور زكي، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث، يكشف الأول منها عن مصدر المعرفة لديه، ويسفر الثاني عن علاقة العارف بالواقع الخارجي في فكره، ويبين الثالث موقفه من أهم إشكاليات فلسفة العلوم وهي السببية والاستقراء.

(١) «نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي»، أحمد عبد المهيمن، ص٤٨.

المبحث الأول

مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود

مصادر المعرفة هي المنبع والمعين الفكري لكل مذهب ومنهج؛ إذ به تتشكل معالم الفكر، وتؤسس مبادئه، بل هي الأساس المحكم الذي ترد إليه كل فروع ومسائل ومواقف المدارس والمذاهب والمناهج المختلفة، ولذلك كان موضوع مصدر المعرفة أول صفحة يمكن فتحها من كتاب الفكر الفلسفي لدى الدكتور زكي، وبقراءتها قراءةً نقدية يمكن فهم أبعاد فلسفته ومنطقه، وتأصيلاً لهذه المسألة قمت في بدايتها ببيان إجمالي لطرق المعرفة الإسلامية ومصدرها.

أولاً: طرق المعرفة الإسلامية ومصدرها إجمالاً:

لقد تاهت البشرية في ركام من التصورات الفلسفية، محاولة تحديد حقيقة المعرفة، والتي تعد أعلى وظيفة للإنسان في الوجود، وليس هناك سبب لحيرتها وتيهها، إلا أنها نبعت من تصورات ضيقت طرق المعرفة وحصرتها إما في العقل وحده، وإما في الحس وحده، وإما أنها ابتدعت طريقاً ذاتياً لا إلزام فيه ولا حجة، كالذوق والوجدان، وبذلك تتضح عظمة

المعرفة الإسلامية، إذا علمنا أنها معرفة رحبة واسعة، وسعت الغيب والشهادة، أو الطبيعة وما وراء الطبيعة، إذ ترى أن «طرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، فإن النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل»[١].

ويدل على سعة المعرفة الإسلامية ورحابتها اعتمادها على ثلاثة طرق للمعرفة وهي:

الأول: الحس ويتمثل في الحواس وأعظمها السمع والبصر، وهي طريق يقيني لنقل المعرفة والعلم، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨].

فنفى الله العلم والمعرفة عن البشر حين خروجهم لهذه الدنيا، لكنه جعل لهم طرقاً لتحصيل العلم والمعرفة ومنها طريق الحواس، منةً منه سبحانه وفضلاً.

ويقول سبحانه ممتناً على الإنسان: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: ٢]، وقد وجه القرآن الإنسان إلى استخدام الحواس في تحصيل المعرفة من خلال المدركات الخارجية؛ إذ يقول الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: ٤٦]، ومع تأكيد المعرفة الإسلامية على هذا الطريق المعرفي إلا أنها لم تحصر المعرفة البشرية فيه كما فعله الحسيون، بل جعلته متكاملاً مع طريقين غاية في الأهمية، وهو العقل والخبر.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم ٨/٤٦.

الثاني: العقل وهو غريزة فطرية وقوة من قوى الإدراك[١] يقوم بوظيفتي التصور والتصديق، خلقها الله في الإنسان منطوية على مبادئ أولية متصفة بوصفين، الأول: الضرورة التي تفرض على الأذهان استحالة تصور نقيضها، الثاني: الكلية التي توجب انطباقها على كل العقول في أي زمان ومكان، فبهذين الوصفين أصبحت تلك المبادئ فطرية قبلية بديهية لا يمكن الاستدلال لها، بل هي مستند كل الاستدلال، وهي أربعة مبادئ[٢]، وقد سبق ذكرها في شرح الأصول المعرفية للفلسفة العقلية في المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الأول.

وهذا الطريق يشترط لإدراكه معاضدة الحواس له، يقول ابن تيمية في سياق ذكره لطرق المعرفة: «والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً..»[٣]، وفي موضع آخر يشترط للعلم بالحقائق الخارجية «الحس الباطن أو الظاهر، فإذا اجتمع الحس والعقل أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام.. وهذا هو اعتبار العقل وقياسه»[٤].

وهذا ما أشار إليه ابن حزم؛ إذ يقول: «وأما ما أدرك بالحس فقد جاء النص بقبوله بقوله ﷻ: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف:

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٩/ ٢٨٦، ٢٨٧. العقل ليس جوهراً أو ذاتاً مستقلة كما تصوره الفلسفة اليونانية والثقافة الغربية. انظر: «العمل الديني وتجديد العقل»، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقاف العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص١٧ ـ ٢٠.

(٢) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ٣١٦ ـ ٣١٧؛ مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي، ص١٥٦ ـ ١٥٩.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٧/ ٣٢٤.

(٤) «نقض المنطق»، ابن تيمية، تصحيح محمد حامد الفقي، بيروت، المكتبة العلمية، ص٢٠٣.

١٩٥]، وسائر النصوص المستشهد فيها بالحواس وبالعقل، فإن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة...»[١].

يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦]، ففي سياق هذه الآية التقريعي يحث الله سبحانه على التدبّر والاتعاظ بتحريك طريقين من طرق المعرفة، وهما العقل وأشار إليه بقوله: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ والحس وأشار إليه بقوله: ﴿أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾.

الثالث: الخبر الصادق وهو أعم الطرق المعرفية في النظر الشرعي، إذ يتناول ما يتناوله الحس وما يتناوله العقل، لكنه لا يفيد المعرفة إلا بمعاضدة الحس أو العقل، ولذلك يقول ابن تيمية: «الخبر أيضاً لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المخبر عنه، إن كان قد شوهد، كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل بعد الحس، فالخبر بعد العقل والحس...»[٢]، حتى ولو كان الخبر مجرداً لا يمكن إدراك ما دلّ عليه إدراكاً مباشراً بالعقل، مثل الغيوب المحضة كالجنة والنار، فإنه لا بد من اقتران هذه الأخبار المحضة بالعقل اقتراناً غير مباشر، وذلك بإقامة الأدلة العقلية على صدق المخبر في كل ما يخبر به، إذ لازم تلك الأدلة العقلية تصديقه في إخباره بما لا يمكن إدراكه بالعقل والحس إدراكاً مباشراً، ولذلك كان «بيان الرسول على وجهين، تارة يبين الأدلة العقلية الدالة عليها.. وتارة

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم، القاهرة، مطبعة العاصمة ٥/ ٦٧٧ - ٦٧٨.

(٢) المصدر السابق ٧/ ٣٢٥.

يخبر بها خبراً مجرداً لما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله المبلغ عن الله، وأنه لا يقول عليه إلا الحق، وأن الله شهد له بذلك وأعلم عباده، وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بلغه عنه...»[١].

وبهذا التكامل المعرفي بين العقل والحس والخبر يمكن إدراك سعة الوجود ورحابته، وذلك بشقيه عالم الشهادة وهو عالم الطبيعة المشهود، وعالم الغيب وهو عالم ما وراء الطبيعة، ففي إدراك هذين العالمين تتضافر طرق المعرفة الإسلامية ووسائلها، يقول ابن حزم: «طرق المعارف معروفة ومحصورة وهي الحواس والعقل، ركبهما الله في المتعبدين.. ثم ما أمر الله بتعرفه وتعرُّف حكمه فيه مما عنده ﷺ، وهو القرآن والسنة فقط، وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها»[٢].

ويقول ابن تيمية: «طرق العلم ثلاث: أحدها الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تُعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس.. والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل»[٣].

وبذلك نعلم أن العقل والحس شرطان ضروريان للمعرفة الإسلامية، لكنهما ليسا شرطين كافيين لحصول المعرفة الإسلامية، وبهذا الاعتبار يمكن وصف المعرفة الإسلامية بأنها معرفة عقلانية، لكنها عقلانية نسبية لا مطلقة، ذلك لأن العقل ـ في منظورها ـ أصل لعلمنا بالشرع، وليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، كما قرره ابن تيمية[٤]، فهي بخلاف العقلانية المطلقة التي تؤمن بقدرة العقل بذاته على إدراك الحقائق دون

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١٣/١٣٦ ـ ١٣٧.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم ٧/٩٦١.
(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٧/٣٢٤.
(٤) انظر: المصدر السابق ١/٨٧ ـ ٩٠.

عون من الخارج، زاعمة بأن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود متعقل تعقلاً مباشراً، وكل معقول موجود.

ولازم الاعتراف بهذه الطرق الثلاثة المتكاملة هو الإيمان بمصدر للمعارف غاية في الأهمية، وهو الوحي الإلهي الذي هو عمود المعرفة الإسلامية وذروة سنامها، فمن الله تبتدئ العلوم وإليه تنتهي قال الله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١ ـ ٥].

والوحي وإن كان حقيقة غيبية ذاتية شاهده الوحيد هو النبي إلا أنه ليس حدثاً غريباً نادراً، بل حدثاً مستمراً متكرراً بانتظام منذ آدم إلى نبينا محمد ﷺ، واستمراره بنفس الكيفية شاهد علمي على إثبات وجوده[1]، وهذا المعنى أشار إليه القرآن ـ مخاطباً النبي ﷺ ـ بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾﴾ [الأحقاف: ٩].

وبهذه الطرق المعرفية الثلاثة المؤدية لذلك المصدر الإلهي صاغ الإسلام حياة البشرية على أسس اليقين المعرفي، ولم يقبل للبشرية أن تصيغ حياتها المعرفية من منهج للشك أو الظن أو الوهم، ولم يرضَ للبشرية أن تنتهي في معارفها إلى التشكيك أو السفسطة، بل إن الإسلام ينشد اليقين ويحث على طلبه، ولأجله أثنى الله على نبي من أنبيائه بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٨٣]، ونهى الله سبحانه عن اتباع الظن والتخرص، إذ يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

---

(١) انظر: «الظاهرة القرآنية»، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ص٩٣.

ثانياً: نظرية زكي نجيب محمود الحسية في المعرفة:

قررت في التمهيد السابق أن الفلسفة التجريبية تتبنى النظرية الحسية في المعرفة، والتي تجعل «الحس» المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، وتؤكد على أن «الإحساس» هو المغذي الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، وبناءً عليه فإن الفلسفة التجريبية أنكرت وجود معرفة قبلية عقلية وضيقت حدود طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي فأنكرت كل ما وراء الطبيعة.

وقد سارت «الوضعية المنطقية» في نفس اتجاه الفلسفة التجريبية إذ تابعتها على أصلها الحسي، ففي بيان حلقة «فيينا» يؤكد أعضاؤها ـ وهم رموز الوضعية المنطقية ـ على أن طريق المعرفة الأصيلة منحصر في الخبرة الحسية، وفي ذلك يقول البيان: «... لا يوجد أي طريق يقودنا إلى معرفة أصيلة غير طريق الخبرة لا يوجد مملكة من الأفكار فوق أو ما وراء الخبرة»[١]، وبذلك أصبحت «الوضعية المنطقية» فرعاً من فروع الفلسفة التجريبية.

ولما كان الدكتور زكي الرائد العربي الأول للوضعية المنطقية فقد التزم بالنظرية الحسية التزاماً صارماً، إذ يقول: «قطب الرحى في علمنا بالعالم الخارجي، هو الإدراك الحسي للواقعة التي بها تتحقق القضية التي نكون بصدد تحقيقها، فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئي معين محدد بنقطة من مكان ولحظة من زمن، كان تحقيقها معتمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئي الذي تُحَدِّثنا عنه القضية لكي نستيقن من صدقها برجوعنا إلى الأصل الحسي الذي جاءت لتحكي عنه...»[٢]، وفي موضع آخر يقول الدكتور: «أمور هذا الواقع يستحيل أن تدخل في مجال إدراكنا إلا

---

(١) ترجمة بيان حلقة فيينا، ملحق بكتاب «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية» وداد الحاج حسن، ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

عن طريق آخر وهو طريق الحواس، فالخبرة الحسية وحدها هي المصدر الذي نستقي منه العلم بالعالم الخارجي»[١].

ولما كان «ديفيد هيوم» أعظم منظري النظرية الحسية، كانت فلسفته المحضن المعرفي للوضعية المنطقية، وذلك باعتراف رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي الدكتور زكي، وفي ذلك يقول: «يعد «ديفيد هيوم» David Huime أباً لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها، وهي الحركة التي يطلق عليها أنصارها اسم «الوضعية المنطقية» حيناً، واسم «التجريبية العلمية» حيناً آخر، وإلى هذه الحركة الفلسفية أنتمي...»[٢]، وفي سياق بيانه لهدف تأليفه لكتاب «ديفيد هيوم» يقول الدكتور زكي: «وأما كتابي عن ديفيد هيوم فهو بمثابة العودة بالتيار [يريد به تيار الوضعية المنطقية] إلى منبعه؛ لأن هيوم.. كان بغير شك أباً لمن جاء بعده ممن أرادوا أن تكون انطباعات الحواس مرجعاً وحيداً لأي معرفة تساق عن الطبيعة الخارجية»[٣].

وأوضح بصمات «هيوم» الفلسفية على الجانب المعرفي للوضعية المنطقية هي حصر المعرفة في نوعين من المعارف وهما المعارف الرياضية ومنها المعارف المنطقية، والنوع الثاني هي معارف العلوم الطبيعية، وما عدا ذلك فهو خارج من محيط المعرفة البشرية، وذلك مثل الميتافيزيقا والأخلاق والقيم والوحي الديني، وفي بيان ذلك يقول الدكتور زكي: «إن الرأي الذي يأخذ به أنصار المدرسة التحليلية الحديثة ينتهي بهم.. إلى أن المعرفة العلمية نوعان لا ثالث لهما: وهما الرياضية والعلوم الطبيعية، وهم في ذلك أتباع لأب أصيل من آباء المذهب الوضعي، وأعني به «هيوم»، وله العبارة المشهورة التي نصها بالترجمة هو ما يأتي: «إذا تناولت أيدينا كتاباً ـ كائناً ما كان ـ في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً،

---

(١) المصدر السابق، ص٣٤.

(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٩.

(٣) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١١٣.

فلنسأل: هل يحتوي هذا الكتاب على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا، هل يحتوي على أي تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعية القائمة في الوجود؟ لا، إذن فاقذف به في النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم»...»[1].

وفي موضع آخر من كتبه يسهب الدكتور زكي في بيان علاقة هيوم المعرفية بالوضعية المنطقية قائلاً: «الأساس الذي وضعه لنا هيوم فجئنا اليوم نبني عليه، هو التفرقة الفاصلة الواضحة بين ضربين من المعرفة: المعرفة التي تنحصر أطرافها في رأس صاحبها، إذ تكون تحديداً للعلاقات القائمة بين فكرة وفكرة، كأن يدرك أن إحدى الفكرتين نتيجة تلزم عن الأخرى، والمعرفة التي تنبىء عن أمور الواقع.. هذه التفرقة الفاصلة بين نوعي المعرفة السالفين وضع لنا أساسها «هيوم» فجئنا اليوم نبني عليها ونمضي في طريقها إلى غاياته المنطقية، ومن هذه الغايات المنطقية ـ ومن أهمها ـ أن وضحنا بقدر ما وسعنا التوضيح أن «المعرفة» بمعناها الصحيح.. يستحيل عقلاً أن تخرج عن هذين النوعين.. وهما العلوم الرياضية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى...»[2].

ولكن الفيلسوف «ديفيد هيوم» «وإن يكن أصلاً تفرعت عنه المدرسة التجريبية العلمية القائمة بيننا اليوم، إلا أن بينه وبينها ما بين الأصل وفرعه من اتفاق في الأساس واختلاف في تفصيلات الورق والثمر»[3]، ووجه الاختلاف بين «هيوم» والوضعية المنطقية في تفصيلات المعرفة، هو أن تحليل المعرفة في نظر الوضعية المنطقية تحليل منطقي إذ هو تحليل يتمحور حول القضايا والعبارات والجمل، وذلك بردها إلى القضايا الأولية التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها، وهذا جرياً على سنن الوضعية

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٥.

(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص١١.

(٣) المصدر السابق، ص٩.

المنطقية من ترجمة المشكلات الفلسفية إلى عبارات لفظية، لذلك وصفت هذه الفلسفة الوضعية بالمنطقية، وأما تحليل المعرفة في نظر «هيوم» فهو تحليل سيكولوجي نفسي تمحور حول الأفكار وذلك بردها إلى مصادرها الأولية، وهي الانطباعات الحسية، وهذا ما يؤكده الدكتور زكي بقوله: «إن الوضعيين المعاصرين يعدون هيوم أباهم الحقيقي على الرغم من أنهم لا يتكلمون نفس اللغة التي كان يتكلمها عن «الانطباعات» و«الأفكار»، بل هم يحصرون جهدهم الفلسفي ـ لا في أبحاث نفسية معرفية كما فعل هيوم ـ بل في العبارات اللغوية والألفاظ يحللونها إلى عناصرها، فالأساس بينهم وبين هيوم واحد، أما طبيعة ما يعملونه على هذا الأساس فمختلفة عن طبيعة ما كان يعمله. . .»[١].

وبذلك فإن الوضعية المنطقية ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ حصرت «المعرفة» في نوعين من الجمل أو العبارات أو القضايا، وهما الأولى: القضايا الإخبارية التركيبية والتي تتحدث عن واقع محسوس خارج حدود اللغة، والثانية: القضايا التحليلية التكرارية وتسمى قضايا تحصيل الحاصل، والتي يعرف معناها من اتساق أجزائها مع بعضها البعض، وبذلك يخرجون العبارات الميتافيزيقية من المعرفة بل من المعنى، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى، فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل ولا عن فرض تحققه التجربة، ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى»[٢].

فالنوع الأول من المعارف عند الوضعية المنطقية ـ وهو القضايا الإخبارية التركيبية ـ له ارتباط وثيق بالجانب الفلسفي، ولذلك كان هو

---

(١) المصدر السابق، ص٤١.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨١ ـ ٨٢.

موضوع مبحثنا هذا، أما النوع الثاني وهو القضايا التحليلية التكرارية فله ارتباط وثيق بالجانب المنطقي، ولذلك أفردته ببحث منطقي أسميته صدق القضايا الرياضية والمنطقية!!.

ومع الاختلاف الحاصل بين هيوم والوضعية المنطقية في طريق سير ومجال نشاط المعرفة، إلا أنّ فلسفة هيوم تعد ـ كما سبق بيانه ـ المنبع الفلسفي والأصل المعرفي للوضعية المنطقية، ولا أكون مغالياً إذا قلتُ: إن الوضعية المنطقية ورائدها العربي الدكتور زكي كانوا مقلدين للفيلسوف «هيوم» في نظريته الحسية، ولذلك فقد التزموا بجميع اللوازم التي التزم بها «هيوم» مثل نفي وجود الكليات ذهناً وواقعاً، وهدم الميتافيزيقا وإخراج القيم والأخلاق من محيط المعرفة، ونفي الأفكار الفطرية والضرورية، وجعل العقل أداة منفعلة لا فاعلة، وغيرها من اللوازم، ولأجل ذلك فإن مناقشة الفيلسوف «هيوم» في تحليله للمعرفة وإقامته للنظرية الحسية هي في الحقيقة مناقشة فلسفية للنظرية الحسية لدى الوضعية المنطقية والدكتور زكي نجيب محمود، وهذا ما أريد عمله في هذا المبحث.

تحليل ديفيد هيوم للمعرفة وتأييد الدكتور زكي له:

المعرفة في نظر «هيوم» تتألف من عناصر يطلق عليها المدركات البسيطة، والتي تتلقاها العقول البشرية وتنفعل بها دون أن يكون لهذه العقول أي أثر فعَّال فيها، فالمدركات البسيطة عبارة عن أفكار لا تقبل التحليل إلى أفكار أبسط منها، وذلك مثل الأفكار التي تصل إلى العقول بحاسة واحدة، كاللون الذي يأتي عن البصر، والصوت الذي يأتي عن السمع، والصلابة الآتية عن طريق اللمس، وكذلك مثل الأفكار التي تصل العقول بواسطة أكثر من حاسة، مثل فكرة الامتداد والشكل والحركة، وكذلك الأفكار التي تتكون في العقل بواسطة الوجدان كالغضب والحب، وكذلك الأفكار التي تتكون في العقول بواسطة الحواس والوجدان مثل اللذة والألم والحزن وغيرها.

فهذه المدركات أو الأفكار البسيطة والتي تتركب منها المعرفة تنقسم في نظر «هيوم» إلى قسمين: الأول: الانطباعات، والثاني: الأفكار، فهذان القسمان يمثلان مصدر المعرفة البشرية عند «هيوم».

وقد ميز «هيوم» بين هذين القسمين جاعلاً الانطباعات هي ما ينطبع بها الإنسان انطباعاً حسياً مباشراً، وذلك حينما يدرك شيئاً بإحدى حواسه الظاهرة، مثل إدراك حرارة النار أو رؤيتها، أو حينما يدرك شيئاً بإحدى حالاته الوجدانية كالغضب أو الحب وما شابهها، وأما الأفكار فتعني عنده ما تخلفه تلك الانطباعات عند صاحبها من صور ذهنية وذكريات، مثل تذكر حرارة النار أو تذكر رؤيتها أو تذكر الغضب أو الحب وإدراك الفرق بين الانطباعات والأفكار أمر يسير على حد وصف «هيوم» إذ «ليس منا من لا يعرف الفرق الواضح بين الإدراك العقلي عند من يعاني لذع الحرارة الشديدة، أو من ينعم بالدفء، وإدراكه العقلي حين يستعيد ذلك الرجل نفسه ذكر ما قد عاناه من لذع أو ما قد نعم به من دفء، فهذه الذكرى إنما تجيء على غرار ما قد أحسه الإنسان عند الانطباع الأول المباشر، لكنها يستحيل أن تبلغ من حيث القوة والوضوح ما قد بلغه ذلك الانطباع»[1]، فمحور التمييز بينهما يدور حول معرفة مقدار ودرجات القوة والحيوية التي يصحب كلاً منهما في الذهن، فالانطباعات أكثر وضوحاً وأقوى أثراً في الذهن، والأفكار أقل من الانطباعات في الوضوح وأضعف منها في الأثر، إذ هي صور واهنة لهذه الانطباعات التي نجدها في إدراكنا حال غيبة الموضع عنا، «فالسمع والرؤية واللمس، وكذلك الحب والكراهة والرغبة والإرادة تكون انطباعات حين تكون جلية واضحة عميقة الأثر أثناء مباشرتها وممارستها ثم تكون هي نفسها «أفكاراً» حين تستعيدها فيما بعد باهتة اللون خافتة الصوت ضعيفة الأثر»[2].

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥.

وفي تقرير ذلك يقول: «هيوم»: «إدراكات العقل البشري بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما من الآخر، وسأطلق عليهما لفظي انطباعات وأفكار، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا: فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات، وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل إحساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس، وأما لفظة «الأفكار» فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات.. وأعتقد أن توضيح الفرق «بين الانطباعات والأفكار» لا يتطلب بالضرورة الملزمة إضافة في القول، ذلك أن كل إنسان مستطيع بنفسه أن يدرك في غير عسر الفرق بين الإحساس والتفكير...»[(١)].

لكن السؤال الملح ـ في هذا السياق ـ هو: كيف تظهر تلك الانطباعات الحسية؟ وما سبب ظهورها؟ وما أصلها؟

يقف «هيوم» أمام هذا السؤال حائراً، وسبب ذلك أن «هيوم» لا يؤمن بوجود الأشياء التي هي في الحقيقة أصل هذه الانطباعات الحسية، وسيأتي بيان موقفه من وجود العالم الخارجي في المبحث التالي ـ إن شاء الله ـ لكن المقصود هنا أن هيوم يحاول الهروب من الإجابة على هذا السؤال ويفر من إثبات أصل هذه الانطباعات، ويكتفي عن البحث في أصل هذه الانطباعات بترابط الادراكات الحسية الذي يبين صحة الادراكات الحسية من بطلانها، وفي ذلك يقول: «أما عن تلك الانطباعات التي تنشأ عن الحواس، ففي رأيي أن علتها لا يمكن أن تفسر مطلقاً عن طريق العقل البشري، وسيظل دائماً من المحال أن نقرر على نحو مؤكد إن كانت تنشأ

---

(١) المصدر السابق، النص١ ص١٧١.

عن الموضوع مباشرة أو تنتجها القوة الخلاقة للذهن أو تستمد من خالق وجودنا، على أن هذا الموضوع ليست له أهمية على الإطلاق في هذا المقام، ففي إمكاننا أن نستخلص استدلالات من ترابط إدراكاتنا الحسية لنتبين إن كانت صحيحة أو باطلة، وإن كانت تمثل الطبيعة تمثيلاً صحيحاً، أو أنها مجرد خداع للحواس»[١].

لكن كيف يكون للمعرفة الحسية قيمة وهي تجهل وتعجز عن إثبات أسباب الإحساس الذي تعتمد عليه؟ وهذا يعني أن أصول المعرفة الحسية التي يقررها هيوم مشكوك في صحتها، لا تقوى أن تكون أصولاً معرفية تؤسس عليها فلسفات ونظريات.

وقد رتب الفيلسوف «هيوم» على تقريره بأن الأفكار صور للانطباعات الحسية أو الشعورية نتيجة خطيرة وهي استحالة أن تصدر فكرة صحيحة عن غير انطباع حسي، فكل فكرة صحيحة ـ في نظره ـ يمكن ردُّها إلى انطباع حسي، وما لا يمكن ردّه من الأفكار إلى انطباع حسي فهو ـ في نظره ـ وَهْمٌ وخداع لا حقيقة له، وذلك مثل الأفكار الميتافيزيقية، وفي بيان ذلك يقول هيوم: «سرعان ما يختلط علينا الأمر في الميتافيزيقا فلا نفرق بين فكرة مجردة مما يمكن تحليله ورده إلى أصول من الخبرة المباشرة، وبين فكرة أخرى نحاول أن نرد عناصرها إلى أصولها الانطباعية الأولى.. فإذا وقفنا وقفة المرتاب إزاء فكرة مما يسوقه الفلاسفة في مباحثهم فما علينا إلا أن نبحث عن الانطباعات المباشرة التي نستطيع ردَّها إليها، فإذا لم يكن من الممكن ردها إلى الانطباع الذي استمدت منه وجودها، فإن ذلك يؤكد ريبتنا في صحتها.. وهكذا يزول عن أفكارنا ما قد يكتنفها من غموض بسبب اختلافنا في الرأي والمذهب إذا نحن أخرجناها إلى الضوء الواضح، ضوء خبرتنا الحسية...»[٢].

---

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص١١٣.

(٢) «فلسفة التحليل عند فتجشتين»، عزمي إسلام، ص٨٧.

إذن المبدأ المعرفي الذي أقام عليه الفيلسوف «هيوم» بناءه الفلسفي، هو أن كل فكرة صحيحة لا بد أن تكون صورة لانطباع حسي أو شعوري؛ أي: خبرة مباشرة مقيدة بزمان معين ومكان معين، فيستحيل ـ في نظر هيوم ـ وجود أفكار لم تكن صورة لانطباع حسي حتى ولو كانت تلك الأفكار منغمسة في الخيال، ذلك لأن الفكر طليق حر يمكن أن يتصور كائنات لا يماثلها شيء في الخارج، كأن يتصور جبلاً من ذهب، فهذه الفكرة وإن لم يكن لها أصل مما قد يقع في الحس إلا أنها في الحقيقة مركبة من عنصرين، وهما الجبل والذهب، وكلاهما قد صدرا عن انطباع حسي، لكن الذهن ألف بينهما في فكرة مركبة، وهذا مما يستطيعه الذهن والعقل، لكن ما لا يستطيعه هو أن يستقل بفكرة ليست في أصلها صادرة عن انطباع حسي.

وقد أيد الدكتور زكي ذلك التأصيل المعرفي والنتيجة المعرفية، مشيداً بما قرره «هيوم» من ربط الفكرة بالانطباع الحسي فيقول: «هذه نقطة بالغة الأهمية في فلسفة «هيوم»، وهي من الأسس التي تجعله رائداً للمدرسة التجريبية العلمية المعاصرة لنا اليوم، نعيدها ونوضحها للقارئ فنقول: إنه إذا كان الإنسان إزاء قضية تتصل بالوجود الفعلي الواقعي لشيء ما «أي: أنها ليست مجرد قضية تحليلية تكرارية كقضايا الرياضة مثلاً» فلا بد من اتصالها على وجهٍ من الوجوه بانطباعاتنا الحسية، فهي إما تتصل بتلك الانطباعات اتصالاً مباشراً، بمعنى أنها عندئذٍ تكون صورة أو نسخة لانطباع حسي أو أكثر، وإما أن تكون مرتبطة بفكرة أخرى مما يقوم مباشرة على انطباع حسي أو أكثر، بعبارة موجزة نقول: إنه لا مناص من الرجوع إلى خبراتنا الحسية على نحو ما إذا ما أردنا إثبات الصدق لقضية تنبئ عن إحدى الموجودات الفعلية الواقعية، ولا يجوز لأحد أن يتحدث عن كائن ما يزعم له الوجود الفعلي دون أن يكون في مستطاعه إسناد حديثه هذا إلى خبرة حسية من بصر أو سمع أو لمس... إلخ، أما أن تدعي الوجود

الفعلي لكائن معين، ثم تعجز عن هدايتنا إلى الحاسة التي جاءنا العلم به عن طريقها، فذلك تناقض صريح، كأنك بمثابة من يقول: إني أرى ولا أرى، أو إني أسمع ولا أسمع»[1].

وهكذا فإن الفيلسوف «هيوم» يريد أن يقرر مبدأً فلسفياً حسياً صاغه الدكتور زكي متبنياً إياه بقوله: «الخبرة الحسية وحدها هي المصدر الذي نستقي منه العلم بالعالم الخارجي»[2]، لكن بطلان هذا المبدأ يتضح من وجهين:

الوجه الأول: أن نتساءل: بما أن هذا المبدأ خبر، والأخبار جزء من المعارف، ما مستند صحة هذا المبدأ؟ ـ وهذا سؤال مشروع لكل فيلسوف باحث عن الحقيقة ـ عندئذ تستحيل الإجابة عن هذا السؤال ـ منطقياً ـ إلا بأحد أمرين، وهما: إما أن يكون مستند صحة هذا المبدأ كونه أولياً سابقاً على التجربة وإما أن يكون مستند صحته التجربة الحسية الدالة عليه.

فإن كان مستند صحة هذا المبدأ كونه أولياً سابقاً على التجربة الحسية، فقد لزم من ذلك إثبات مصدر آخر غير التجربة الحسية، فما هو يا ترى غير العقل؟! لأن العقل هو مصدر الأوليات السابقة على التجربة الحسية، وبناء عليه فقد ظهر بطلان نفس ذاك المبدأ لأنه حصر المعرفة بالعالم الخارجي في التجربة والخبرة الحسية فقط، وبذلك ينهار المذهب الحسي كله بانهيار مبدئه! فتفسير صحة هذا المبدأ بذاك التفسير يوجب ويستنبطن تناقضاً بين التفسير وذات المبدأ.

وإن كان مستند صحة هذا المبدأ التجربة الحسية، فإننا يجب أن نتساءل: أين تلك التجربة المزعومة الدالة على صحة هذا المبدأ؟ ودون إثباتها خرط القتاد!! ولو وُجدت ـ جدلاً ـ تجربة حسية دالة على صدق

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص١١٥.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٤.

هذا المبدأ وصحته، فهذا يعني أن هذا المبدأ غير مضمون الصدق؛ لأن التجربة لا تملك تعميم الصدق بالاتفاق، فكيف يمكن البرهنة على صحة هذا المبدأ العام، واعتباره مقياساً معرفياً بتجربة غير مضمونة الصدق؟!!

الوجه الثاني: أن هذا المبدأ يفضي بهم إلى أنواع من السفسطة واللاأدرية، ووجه ذلك أنه يلزمهم ـ بناء على مبدئهم الحسي ـ إنكار مفهوم الاستحالة من الأشياء جميعاً، ذلك لأن التجربة لا تملك الكشف عن هذا المفهوم، بل غاية ما تدل عليه التجربة هو عدم وجود أشياء معينة، وعدم وجود الأشياء لا يعني استحالة وجودها، إذ هناك فرق ضروري بين نوعين من عدم الوجود الأول: معدوم الوجود لكنه ممكن الوجود، مثل عدم وجود جبل من ذهب أو بحر من زئبق، والثاني: معدوم الوجود لكنه مستحيل الوجود، مثل عدم وجود مثلث له أربعة أضلاع أو جزء أكبر من كل، وسبب إدراكنا لهذا الفرق بين النوعين هو العقل الذي يدرك مفهوم الاستحالة.

لكن المذهب الحسي ـ بناء على مبدئه السابق ـ عاجز عن إدراك الفرق بينهما؛ لأن غاية ما تدل عليه التجربة والخبرة الحسية هو عدم وجودهما، ولا يمكن أن تدرك ما وراء ذلك فلا يمكن أن تدرك استحالة النوع الثاني ـ وهو محور التفرقة بين نوعي عدم الوجود للأشياء ـ إلا على ضوء المذهب الذي يعترف بفاعلية العقل ومعارفه القبلية المستقلة عن التجربة، وبناءً على ما سبق فإن للمذهب الحسي من هذه المسألة أحد خيارين:

الأول: إما أن يعترف باستحالة النوع الثاني، وبهذا نلزمه الاعتراف بالمعارف العقلية القبلية المستقلة عن التجربة، لضرورة التلازم بين معنى الاستحالة والمعارف القبلية العقلية، ويترتب على هذا الإلزام بطلان أصل المذهب الحسي الحاصر للمعرفة البشرية في الخبرة الحسية.

الثاني: وإما أن ينكر مفهوم الاستحالة ـ أصلاً ـ عندها يعجز عن

إدراك الفرق الضروري بين نوعي عدم وجود الأشياء، بل يلزمهم إنكار استحالة التناقض باعتبارها نوعاً من أنواع الاستحالة، مثل استحالة اجتماع الكذب والصدق والحركة والسكون والوجود والعدم؛ لأن كل هذه الأمثلة تدور حول مفهوم الاستحالة العقلية، فيترتب على إنكارهم لاستحالة التناقض وتجويزه انهيار جميع المعارف والعلوم والانغماس في بحور من الشك والتردد واللاأدرية؛ لأنه ما دمنا أننا نعتقد بجواز التناقض وإمكانه وعدم استحالته فإننا لا يمكن أن نجزم بصدق أي قضية تضافرت على صدقها التجارب والخبرات الحسية لجواز أن تصدق القضايا وتكذب في وقت معاً.

وقد أقام «هيوم» البرهان على مبدئه الحسي السابق بحجتين:

الحجة الأولى: أننا «إذا حللنا أفكارنا بالغة ما بلغت من التركيب أو السمو، وجدنا دائماً أنها تنحل إلى مجموعة من أفكار بسيطة، كل فكرة منها صورة لانطباع جاءنا في الخبرة المباشرة»[1]، ففكرة البرتقالة ـ مثلاً ـ فكرة مركبة من أفكار بسيطة وهي لونها وطعمها ورائحتها وشكلها، وكلها ترجع إلى انطباعات حسية وخبرات مباشرة لا يمكن إدراكها إلا بانطباعاتها الحسية.

لكن بالنظر إلى المنهج الاستدلالي المنضبط فإن هذه الحجة مرفوضة لأنها مصادرة على المطلوب، وهذا عيب يرد به الاستدلال بالاتفاق، ذلك لأن «هيوم» استدل على المخالف بمحل النزاع بينهما، إذ إن المخالف لا يرى ـ أصلاً ـ أن كل الأفكار راجعة إلى انطباعات حسية، بل هناك أفكار لا يوجد لها انطباعات حسية وسأمثل على ذلك بمثالين:

الأول: فكرة الجوهر أو الماهية فإن العقل البشري يفرض آلياً وحدة للشيء المتصف بصفات مختلفة ومتفرقة ومعطيات حسية متغايرة، وهذا ما

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٣٦.

يقتضيه الموقف الطبيعي للإنسان، فصفات «البرتقالة» مثلاً من اللون الذي يدرك عن طريق العين والطعم الذي يدرك عن طريق اللسان والرائحة التي تدرك عن طريق الأنف والاستدارة التي تدرك عن طريق اللمس والعين، كل هذه الصفات يدركها العقل مجتمعه في وحدة تسمى البرتقالة، فالرابطة الذهنية لهذه الصفات المتعددة هو ما نطلق عليها الجوهر فالجوهر فرض عقلي لا يتردد فيه إدراكنا الفطري، وهذا ما قرره الفيلسوف «كانت» إذ جعل «الجوهر» أولى مقالات الإضافة والتي يحتوي عليها الذهن قبلياً، فالجوهر ـ عنده ـ تصور قبلي ناشئ عن «إيضاح النسبة بين الموضوع والمحمول، وهي النسبة بين الجوهر والعرض، وصورتها دوام كمية المادة»[(١)]، فافتراض الذهن للجوهر هو الذي يبرر لي الحكم على صديقي الذي التقيت به بعد سنوات متعددة بأنه هو، مع ازدياد جسمه نمواً وتغير طباعه واختلاف ملابسه. . . إلخ، وهذا ما يؤيده الموقف الطبيعي لكل الناس.

ومفهومنا لمعنى «الجوهر» يخالف ما عليه الفلسفات القديمة حيث جعلت الجوهر موجوداً قائماً بنفسه في ذات الشيء الخارجي، وهذا ما اتجه إليه نقد الدكتور زكي حيث قال: «لو كان الجوهر أصلاً وصفاته فروعاً طرأت عليه. . لأمكن لنا أن نتصور كيف يكون «الجوهر» بغير صفاته، فحاول إن استطعت أن تزيل عن البرتقالة شكلها ولونها وطعمها وسائر صفاتها البادية للحواس، وقل لي بعد ذلك: ماذا يبقى منها بين يديك؟ لا شيء وهذا العدم هو الجوهر المزعوم»[(٢)]. وإني في هذا الوجه من هذا النقد موافق للدكتور زكي لاتفاقنا على استحالة وجود جوهر مادي في ذات الشيء، فالجوهر الذي أثبته هو بمعنى الركيزة؛ أي: بوصفه محوراً للتغيير وحاملاً للصفات لا بمعنى أنه الشيء المفرد والمتعين المستقل.

(١) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا، ص٤٢٦.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٤٥.

لكن الدكتور زكي تبعاً لهيوم ينفي فكرة الجوهر أصلاً بناء على مبدئه السابق القاضي بأنه لا بد لكل فكرة من انطباع حسي ولا انطباع حسي لفكرة الجوهر، فهي ـ عندهم ـ وهْمٌ لا حقيقة له، ويعلل الدكتور زكي تسرب هذا الوهمُ إلى الذهن باعتياد ربط الذهن بين شكل ولون وطعم المدرك الحسي في لحظة إدراكية واحدة بحيث يسهل على الخيال بعد ذلك أن ينزلق من صفة إلى أخرى انزلاقاً يجعلها تبدو جميعاً وحدة متماسكة، وفي ذلك يقول متابعاً «هيوم»: «مبدؤنا ـ إذن ـ هو أن الذاتية التي نخلعها على أي شيء لنجعل منه كائناً واحداً، على الرغم من أنه في حقيقته مجموعة كبيرة من حالات مختلفة إنما تنشأ حينما يكون انزلاق الخيال خلال هذه الحالات سهلاً يسيراً، فتوهمنا سهولة الانتقال من حالة إلى الحالة التي بعدها فالتي بعدها وهكذا، بأن هذه الحالات في حقيقتها كائن واحد ذو ذاتية واحدة»[1].

وبناء على نفي الدكتور زكي لفكرة «الجوهر» فقد التزم بأمرين التزم بهما من قبله هيوم وهما:

الأول: تفسير وجود الأشياء بعيداً عن فكرة الجوهر، فحقيقة الإنسان ـ عندهم مثلاً ـ «سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت، فهو في الحقيقة سيرة من حوادث، لا ذاتية واحدة متصلة الوجود على مر أيام عمره»[2].

وبناءً عليه فقد أنكر هيوم وجود النفس في الإنسان، إذ الإنسان ـ في نظره ـ ما هو إلا «حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً في سرعة هائلة لا يتصورها خيال، وهي إدراكات لا تنفك في حركة وتدفق لا ينقطعان»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٧.

(٣) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص١٢٠.

ولا ريب أن هذا التفسير يخالف الإدراك الفطري للإنسان العادي وذلك باعتراف هيوم نفسه، إذ يقول: «إن اللون والطعم والشكل والصلابة وغيرها من الصفات المجتمعة في خوخة أو بطيخة، تدرك على أنها تكون شيئاً واحداً، وذلك نتيجة للعلاقة الوثيقة بينها.. ولكن الذهن لا يقنع بذلك: فكلما رأى الشيء في ضوء آخر وجد كل هذه الصفات مختلفة تقبل التمييز والانفصال بعضها عن البعض، ولما كان هذا الرائي في الأشياء يهدم أفكاره الأولى الأكثر طبيعة، فإنه «أي: هذا الرائي» يدفع الخيال إلى ابتداع شيء غير معلوم أو جوهر «أصلي» يكون مبدأ الوحدة...»[١]، فهيوم يعترف بارتباط فكرة الجوهر بأفكارنا الأولية الأكثر طبيعة، لكنه من جهة لا يقر بالدلالة الحقيقية لهذا الارتباط، وهو استحالة تصور وجود الأفكار من دون رابطة تربط أجزاءها.

الثاني: التشكيك في وجود حقائق الأشياء الخارجية وجعل وجودها ذاتياً حيث أدى بهم نفيهم للجوهر إلى الفصل بين ظواهر الشيء ومعطياته من جهة وبين حقيقته من جهة أخرى وقالوا: «ليس في الشيء مهما يكن إلا مجموعة ظواهره»[٢]، وأما حقائق الأشياء فمشكوك في وجودها لعدم وجود انطباع حسي يقابلها وغاية ما يدرك من الأشياء هي معطياتها الحسية، لكنه إدراك ذاتي وليس خارجاً عن الذات، وبناء عليه لا يمكن أن يستدل على وجود الأشياء الخارجية بالمعطيات الحسية الذاتية، ولذلك يقول هيوم: «.. لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات، فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات، فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولتثب مخيلتنا إلى السماوات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا»[٣].

---

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص٣١.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٤٨.
(٣) «تاريخ الفلسفة الحديث»، يوسف كرم، ص١٧٠.

وفي موضع آخر يقول: «. . . في جميع أحداث الحياة ما برح ينبغي لنا أن نحافظ على شكيتنا، فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ أو أن الماء ينعش، فما ذلك إلا لأن الأمر يتقاضانا آلاماً مبرحة لو فكرنا تفكيراً مبايناً، بل وإن كنا فلاسفة فينبغي فقط أن يكون ذلك على أساس مبادئ شكيَّة، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[(١)].

وقد تابعه الدكتور زكي على هذا المعنى إذ يقول: «. . . إن الإحساس باللون لا يدل حتما على أن الشيء الملوَّن موجود في الخارج. . ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين. . .»[(٢)]، وسيأتي بسط هذه المسألة ـ إن شاء الله ـ في المبحث التالي.

والمقصود في سياق هذا المبحث إثبات أن فكرة الجوهر فكرة عقلية صرفة لا انطباع حسي يقابلها، وبذلك ينتقض ما قرره «هيوم» من استحالة وجود فكرة لا انطباع لها حسي، فالسؤال الملح على الذهن في هذه المسألة قائم وهو: كيف يمكن للذهن في موقفه الطبيعي الفطري أن يوحد ما هو في حقيقته أشتاتاً متفرقة؟ فليس هناك جواب مقنع إلا بافتراضه فكرة الجوهر، لكن الدكتور زكي هرب من هذا السؤال المحوري إذ قال: «ليس يهمنا في هذا السياق أن نسأل: كيف يقوم الإنسان بتوحيد ما هو في حقيقته أشتات مفرقة، إنما الذي يهمنا أن نعلم أن الشيء الخارجي ـ والعالم بصفة عامة ـ هو ظواهر في تعددها وتكثرها وتحولها. . .»[(٣)].

المثال الثاني: فكرة الضرورة وهي فكرة عقلية خالصة لا انطباع لها حسي؛ لأنها لا يمكن أن تكون حسية، إذ إن الإدراك الحسي إنما يدل على الوقوع الدال على مجرد الإمكان ولا يملك أن يدلنا على ما وراء ذلك وهو ضرورة كونه على صورة معينة.

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/ ٢٦٩.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢٤٩.

لكن المذهب الحسي بناء على مبدئه الذي قرره هيوم ينكر فكرة الضرورة أصلاً، بل يجحد المبادئ العقلية الضرورية التي تضطر إلى قبولها العقول السليمة، ويجعلها عبارة عن «مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار، فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئاً أبيض وأسود أو حاراً وبارداً في مكان واحد وزمان واحد، وما مبدأ العلية إلا تعميم ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميل للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائماً نفس اللواحق»[١].

ولذلك فسر الفيلسوف «هيوم» الضرورة العقلية تفسيراً تعسفياً وذلك في حديثه عن الضرورة السببية قائلاً: «إما ألا يكون لدينا أية فكرة عن الضرورة، أو أن الضرورة ليست إلا التهيؤ في الفكر للمضي من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل بمقتضى وحدتها المجربة»[٢].

وفي موضع آخر يقول: «. . . إذا ما ارتبط شيئان ارتباطاً لا تخلف فيه ـ كالحرارة واللهب مثلاً أو الثقل والصلابة ـ فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين إذا ما ظهر الآخر، وإنه ليبدو لي أن هذا الفرض الوحيد الذي يفسر لنا هذه المشكلة»[٣].

وقد تابعه الدكتور زكي، إذ يقول: «إننا إذا ما تلفتنا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية باحثين فيما نسميه «أسباباً» لنرى ما فعلها، فلن نجد في أية حالة من الحالات كلها ما يكشف لنا عن «رابطة ضرورية» بين السبب ومسببه، إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسنا. . .»[٤].

لكن ما قرره الدكتور زكي ومن قبله أستاذه الفيلسوف هيوم ليعد

---

(١) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص١٤٧ ـ ١٤٨.
(٢) «فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد»، محمد فتحي الشنيطي، ص٩٩.
(٣) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص١٨٤، النص رقم ٥.
(٤) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٨٥.

مكابرة على فطرية وضرورة هذا المبدأ العقلي، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بسط هذه المسألة في مبحث قادم، غير أن معنى الضرورة يكون واضحاً جلياً في مبدأ عدم التناقض الذي يعد أقوى وأهم المبادئ العقلية، ولذلك كان موقف الدكتور زكي مضطرباً تجاه ضرورة هذا المبدأ، وهذا ما سأوضحه في مبحث «صدق القضايا الرياضية والمنطقية».

والحاصل أن فكرة الضرورة فكرة عقلية صرفة لا يمكن إنكارها إلا بنوع من المكابرة، ومع ذلك فهي فكرة ليس لها ما يقابلها من انطباع حسي، وبذلك ينتقض ما قرره الفيلسوف هيوم من استحالة وجود فكرة ليس لها انطباع حسي.

الحجة الثانية: وهي التي يقيمها «هيوم» على استحالة وجود فكرة دون انطباعها الحسي، تتلخص في «أن من حرم حاسة حرم بالتالي الأفكار التي كان يمكن أن تترتب على انطباعات تلك الحاسة المفقودة»[1] فمن حرم حاسة البصر لا يمكن أن يكوّن لنفسه فكرة عن اللون، ومن حرم حاسة السمع يستحيل أن يكوّن لنفسه فكرة عن الصوت، بل من حرم جميع الحواس لا يمكن أن يعرف شيئاً من الأفكار حتى الأفكار التي يزعم أنها ضرورية، فدل ذلك على أن جميع الأفكار متوقفة على انطباعاتها الحسية.

لكن هذه الحجة لا يصح أن تكون دليلاً على صدور جميع الأفكار عن الانطباعات الحسية، بل يمكن أن تكون هذه الحجة دليلاً على اشتراط سلامة الحواس في تكوين الأفكار، وهذا حق، إذ إننا نقر بأن جميع الأفكار الضرورية الصادرة عن العقل لا بد لتحقيقها من شرطين، الأول: سلامة الغريزة العقلية، والثاني: سلامة الحواس، أما اشتراط سلامة الغريزة العقلية فلكونها مصدراً للأفكار الضرورية، وأما اشتراط سلامة الحواس فلأن الأفكار الضرورية تتصف ـ دائماً ـ بأنها أحكام كلية صادقة

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٣٦.

في كل وقت وفي كل مكان، وكل حكم كلي لا يمكن تحققه دون تصور جزئياته المدركة بالحواس.

ولذلك يقول ابن تيمية: «... ما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عاماً والمعين مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس»[1]، وهذا ما سأوضحه في مبحث «الكليات» إن شاء الله.

وبناء عليه فإن الذين يقولون بوجود أفكار ضرورية عقلية لا انطباع لها حسي، لا ينكرون دور الإدراك الحسي في تحقق تلك الأفكار المستقلة عن التجربة والخبرات الحسية فـ«إذا علم أن الإدراك الحسي شرط لتحقق المبادئ الأولية لم يلزم من ذلك توقف تلك المبادئ على الإدراك الحسي وحده، بل الإدراك الحسي مجرد شرط لتحققها، وما كان شرطاً فلا يمكن أن يتحقق المشروط إلا به، لكن لا يلزم أن يتوقف تحققه عليه وحده، فإذا قيل: إنه لا يمكن أن يتحقق للإنسان معرفة مع انتفاء جميع قواه الحسية الظاهرة والباطنة لم يلزم من ذلك أن جميع المعارف متوقفة على القوى الحسية وحدها، بل تكون متوقفة أيضاً على الغريزة العقلية التي هي مستند الضرورة في المبادئ العقلية»[2].

لكن حجة الفيلسوف «هيوم» هذه بنيت على مغالطة واضحة، إذ جعلت شرط تحقق الأفكار مصدراً لها، وهذا ما لا نوافق عليه، إذ لا تلازم بين الشرطية والمصدرية، وبهذا يعلم بطلان ما ادعاه هيوم والدكتور زكي من استحالة صدور أفكار عن غير انطباع حسي، بل إن هيوم اعترف بأن هنالك حالة شاذة لا يكون للفكرة فيها أصل حسي في انطباعاتنا، ومع ذلك يقول: «... لكن مثل هذه الحالة نادر بحيث لا يجوز أن نسرف في

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية، تحقق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٧/ ٣٢٤.

(٢) «المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٣٢٦.

أهميته إسرافاً يدعونا إلى نبذ المبدأ الذي ندعو إليه»[١].

ولكنه يكفي لهدم مبدئه المعرفي اعترافه بهذا النوع من الأفكار!! إذ لو لم يكن في اعترافه بهذا النوع من الأفكار إلا إضعاف تعميم مبدئه لكفى، فقد ساق «هيوم» مثلاً لتلك الأفكار التي لا تكون عن انطباع حسي بـ«درجة معينة من درجات اللون أو من درجات الصوت لم تقع للعين أو للأذن من ألوان وأصوات، ومع ذلك قد نكوّن لأنفسنا فكرة عنها.. افرض الآن أن هنالك درجة من درجات اللون الأزرق لم تقع لك أبداً في خبراتك الحسية المباشرة، لكنك رأيت ما هو أكثف منها وما هو أخف منها كثافة، ثم افرض أنك قد وضعت كافة درجات اللون الأزرق التي وقعت لك فعلاً في خبراتك الماضية، تاركاً في وسطها فجوة تمثل الدرجة التي لم تخبرها فيما مضى، ألا ترى أنك تستطيع أن تملأ الفجوة بخيالك وبذلك تكوّن لنفسك «فكرة» عن لون معين لم يكن له انطباع حتى في خبراتك المباشرة؟»[٢].

والحق أن النظرية الحسية التي تبناها الدكتور زكي لا تنفي الأفكار الضرورية فحسب، بل وقعت في مفارقة كبرى حينما يكون مؤدَّاها نفي الواقع الموضوعي المحسوس نفسه، ذلك لأنها نظرية ذاتية تنكر وجود المحسوس مستقلاً عن الذات وبذلك تجعل الواقع الموضوعي المحسوس مثاراً للشك والتساؤل، فالدكتور زكي يرى أن المعطيات الحسية للأشياء وصفاتها الخارجية ذاتية وليست موضوعية يشترك فيها الناس، فكل الخبرات الحسية ـ في نظره ـ خاصة بصاحبها.

وفي تقرير ذلك يقول: «... المعطى الحسي كيفي؛ أي: أنه لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركها، وهذا الوقع المعين على حاسة فرد معين

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٣٨.
(٢) المصدر السابق، ص٣٨.

أمر نفسي خاص به، شأنه شأن المشاعر الخاصة التي يحسها ولا أحسها معه...»[١]، وبهذا قضت تلك النزعة الحسية المتطرفة على الحس نفسه وسيلةً للمعرفة، وعادت المعرفة الحسية كلها مجرد ظواهر لا وجود لها بصورة مستقلة عن ذواتنا، وسيأتي مزيد بيان في المبحث التالي إن شاء الله.

ثالثاً: موقف زكي نجيب محمود من مصدرية الوحي الإلهي للمعرفة:

رتَّبَ الدكتور زكي على مبدئه الحسي الحاصر للمعرفة في الخبرات الحسية ـ إضافة إلى إنكار مصدرية العقل وإلغاء دوره الفعَّال في بناء المعرفة ـ نتيجة خطيرة وهي استبعاد الوحي الإلهي من دائرة المعرفة وربطه بالوجدان والشعور الخاليين من معنى العقل والتعقل، ذلك لأن المعرفة عند الدكتور زكي ـ كما سبق بيانه ـ محصورة في المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية، وهذه تنتمي إلى ما يسميه مجال العقل، أما ما عدا ذلك كالفن والأخلاق والدين فخارج عن ميدان المعرفة وينتمي إلى ما يسميه مجال الوجدان.

ويبين الدكتور زكي الفرق بين هذين المجالين بقوله: «الفرق واضح وحاد ومهم بينهما، فأما مجال المدركات العقلية فهو ذلك المجال الذي تأتي فيه المعرفة بطريق استدلالي.. ومن أهم ما ينتجه مثل هذا الإدراك الانتقالي الاستدلالي غير المباشر مجالات أو ميادين العلوم.. سواء كان علماً رياضياً أو علماً طبيعياً... وأما المجال الثاني، مجال الوجدان، فعلى عكس ذلك تماماً في طريقته الإدراكية؛ لأن الإنسان وهو فيه يدرك ما يدركه إدراكاً مباشراً.. وأهم الموضوعات التي ندركها بهذه الطريقة المباشرة هي الدين والفن...»[٢].

وتفريعاً على هذا المبدأ ـ والذي يراه الدكتور زكي قد أوجز مشروعه

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧٣.
(٢) «الكتاب التذكاري»، ص٨٠٥ ـ ٨٠٦.

الفلسفي[١] - يقصي الدكتور زكي الدين من ميدان المعرفة، وذلك بتجريده من معنى العقل والتعقل، ولذلك يقول عن الصدق الديني: «... صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس: إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحي بها إليَّ من عند ربي لأبلغها، وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه؛ أي: أن مدار التسليم هو الإيمان»[٢].

وفي موضع آخر يقول: «الإيمان في جميع حالاته هو قبول بغير تحليل ومراجعة هو قبول ينبع من القلب.. هو إدراك بالبصيرة سواء أدرك البصر ما يؤيده أم لم يدرك»[٣]، وبناء على هذه الرؤية الضيقة للوحي الإلهي اعتقد الدكتور زكي بأن الصدق الديني كله صدق ذاتي، كالصدق الرياضي الذي يقوم على تقديم فرض ومصادرة مسلم بها ثم نتيجة لازمة عنه، فهو صدق يقوم على منهج استنباطي ولذلك يقول الدكتور زكي: «... عندما يكون التفكير رياضي القالب يضع مسلماته، المسلم يضع مسلماته لنفسه، المسيحي يضع مسلماته لنفسه، اليهودي يضع مسلماته لنفسه، إذا وجدنا أن النتائج قد اختلفت فلا نقول: إننا اختلفنا، لا لم نختلف كلٌّ منا يسكن بيتاً غير البيت الذي يسكنه الآخر...»[٤].

لكن الصدق الديني عند الدكتور زكي يختلف اختلافاً كبيراً عن الصدق الرياضي، إذ التطابق الحاصل في الرياضيات تطابق بين رموز ورموز فهو داخل في دائرة المعرفة، أما التطابق في الصدق الديني فهو

(١) انظر: قصة عقل، زكي نجيب محمود، ص١٧٥.
(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٩.
(٣) «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٩١.
(٤) «حوار فلسفي موسع مع الدكتور زكي»، قام به أبو عبد الرحمٰن بن عقيل، مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ يونيو ١٩٨٦، ص٢١.

تطابق بين شعور وجداني باطني وبين سلوك يسلك أو قول يقال، وبهذا يخرج عن ميدان المعرفة وينتقل إلى محور آخر من التفكير ألا وهو التفكير الوجداني الذي لا يخضع لمعايير العقل والعلم[١].

والمتأمل في الأسباب الكامنة وراء حصر الدكتور زكي الوحي والدين في الوجدان والشعور ومن ثم إخراجهما من دائرة المعرفة البشرية، يجد أنها حزمة من المفاهيم المغلوطة المتمثلة في نظرته الفلسفية الضيقة إلى المعرفة البشرية عموماً، وجهله أو تجاهله لدور الوحي في بناء المعرفة البشرية، وفهمه القاصر للعلاقة المنسجمة بين العقل والوحي، إذ لما ظن أن بينهما تنافراً، تصور استحالة أن يدل البرهان العقلي على الوحي.

وهذا التصور وهم لا حقيقة له، بل إن النظر الصحيح دال على أن الوحي مصدر ضروري للمعرفة قائم على الدلائل العقلية ومتضمن لها، فـ«العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين.. فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم، فضلاً عن تعارض المتلازمين»[٢]، وبيان ذلك من وجهين الأول: إثبات الوحي بالدلالات العقلية، والثاني: إثبات تضمن الوحي أنواعاً كثيرة من الأدلة العقلية، وهذان الوجهان يدلان على التلازم بين الوحي والعقل.

الوجه الأول: الدلالات العقلية على ثبوت الوحي: وذلك من أربعة أوجه:

١ ـ الدلالة العقلية الحسية: وذلك من وجهين:

الأول: ما يصحب بعض صور «الوحي» من دلائل حسية يشعر بها

---

(١) انظر: في تقرير ذلك على سبيل المثال: «حصاد السنين»، ص١٩٤؛ و«قصة عقل»، ص١٧٥.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٥/٢٦٨ ـ ٢٧١.

بعض من شاهدها خلال حدوثها، ومن ذلك ما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن عائشة ﵂ أنها قالت: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً»(١)، وكذلك ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن عبادة بن الصامت ﵁ قال: «كان نبيُّ الله ﷺ إذا أنزل عليه الوحي كَرُب لذلك وتربد وجْهه»(٢)، وفي سنن أبي داود وغيره أنه لما نزل على النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٩٥] قال زيد بن ثابت ﵁: «فثقلت فخذ رسول الله ﷺ على فخذي حتى خشيت أن ترضها فقال: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾...، وفي رواية أبي داود قال زيد: ... فما وجدت ثقل شيء أثقل من فخذ رسول الله ﷺ»(٣).

وهذه التغيرات العضوية المحسوسة التي تحدث للنبي ﷺ كان يدركها النبي ﷺ نفسه ولذلك يأمر أصحابه بأن يلقوا على وجهه ستراً كلما طرأت عليه هذه الظاهرة، مما يدل على أن الوحي مستقل عن إرادة النبي ﷺ، ففي «صحيح البخاري» أنه لما نزل على رسول الله ﷺ الوحي ستر بثوب قال الراوي: «وودت أني قد رأيت النبي ﷺ وقد أنزل عليه الوحي، فقال عمر: تعال، أيسرك أن تنظر إلى النبي ﷺ وقد أنزل الله عليه الوحي؟ قلت: نعم، فرفع طرف الثوب فنظرت إليه له غطيط وأحسبه قال: كغطيط البكر...»(٤).

ووجه الدلالة العقلية على إثبات الوحي في هذا السياق هو أن هذه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ برقم «٢»؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل برقم «٨٦».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، برقم «٨٨»؛ وأحمد في مسنده ٥/ ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ١٨٤؛ وأبو داود في سننه، كتاب الجهاد «١٩».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العمرة، باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج برقم «١٧٨٩».

الأعراض والتغيرات العضوية التي تحدث للنبي ﷺ في حالة معينة دليل على وقوع حدث غريب غير إرادي حل بهذا النبي، وذلك بناءً على مبدأ السببية ـ وهو مبدأ أولي ضروري عقلي ـ القاضي بأنه ما من مسبَّب إلا وله سبب، لكن بقي أن نفحص هذا السبب ما هو يا ترى؟ هل هو سبب مرضي؟ قطعاً، لا؛ لأن الواقع النفسي المتوازن المصاحب لهذه الظاهرة لا يمكننا من تفسير هذه الظاهرة بتفسيرات مرضية، إضافة إلى قناعة النبي ﷺ النفسية بما يطرحه قبل وبعد وأثناء هذه الظاهرة إلى أن توفاه الله، ثم إن هذه الأعراض لا تشبه الأعراض العضوية كحالة التشنجات المرضية، ذلك لأن حالة التشنج المرضي تحدث شللاً ارتعاشياً عند الشخص المحروم من قواه العقلية والجسمية مؤقتاً، وهذا ـ حتما ـ بخلاف التغيرات العضوية عند نزول الوحي «فإذا نظرنا إلى حالة النبي، وجدنا أن الوجه وحده هو الذي يحتقن بينما يتمتع الرجل بحالة عادية، وبحرية عقلية ملحوظة من الوجهة النفسية، بحيث يستخدم ذاكرته استخداماً كاملاً خلال الأزمة نفسها، على حين يُمحى وعي المتشنج وذاكرته خلال الأزمة، فالحالة بناء على هذه الملاحظات ليست حالة مرض كالتشنج»[١]، إذن «التلازم الملحوظ بين ظاهرة نفسية في أساسها، وحالة عضوية معينة هو الطابع الخارجي المميز للوحي»[٢]، ونمضي في فحص سبب هذه الأعراض العضوية التي تحدث للنبي متسائلين: هل ما يصدر عن النبي اختلاط و«هلوسة»؟ مجيبين بالنفي القاطع لسبب واضح، وهو أن كل ما يصدر عنه في هذه الحالة النفسية بلغ درجة الكمال في ألفاظه ومعانيه وأخباره، فكيف نشبهه بالاختلاط العقلي الذي لا يمكن إدراكه ـ ظاهرياً ـ إلا بتناقض أو اضطراب ما يصدر عنه من كلام؟! أضف إلى ذلك «أن الظاهرة التي ندرسها هنا، في حالتها الأولى، مرئية مسموعة، وذلك بغض النظر عن كل ما جاء بعد ذلك من الأحداث

(١) «الظاهرة القرآنية»، مالك بن نبي، ص١٨٢.
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

التاريخية التي ستستغرق عشرين عاماً، فالاختلاط العقلي الذي من هذا النوع إنما يحدث في هوامش النوم، ويطلق على الاختلاط الذي يحدث عندما يغشى النوم الذات الواعية؛ أي: بين اليقظة والنوم Hypnagogique Hallucination، ويطلق على الاختلاط الذي يحدث عندما تخرج هذه الذات من النوم؛ أي: بين النوم واليقظة Hallucination Hypnopompique، ولقد قرر علم النفس العلاجي أن كلتا الحالتين لا تصيب الأشخاص الأسوياء ـ كما هو شأن النبي ـ لوجود سبب حسي هو ترتيل أصوات مسموعة»[١]، ولم يبق لنا إلا أن نجزم بأن سبب التغيرات العضوية المحسوسة التي تحدث للبني في حالة نفسية فريدة إنما هو الوحي الإلهي، وبهذا يمكن أن نستدل على ثبوته ـ عقلاً ـ بهذا النوع من الدلالات الحسية الملموسة.

الثاني: الدلالة العقلية على ثبوت الوحي بواسطة دلالة المعجزات المحسوسة [ولذلك] فقد قال النبي ﷺ: «**ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر...**»[٢]، فإن ما يحدث للنبي من الآيات الحسية الخارقة للسنن والقوانين الطبيعية والتي ليست في مقدور الثقلين، لدليل عقلي على صدق النبي فيما ادعاه من الوحي، إذ إن هناك تلازماً ضرورياً بين وقوع المعجزة الحسية وصدق ما ادعاه النبي من حصول الوحي له، فإذا ادعى النبي نزول الوحي عليه ثم حصلت له معجزة حسية خارقة للسنن الكونية دل ذلك على تصديق الله له وتأييده في ادعائه النبوة، لا وجه لغير هذه الدلالة، إذ يستحيل استحالة عقلية أن يكون كاذباً في ادعائه النبوة مع تأييد الله له بتلك المعجزات الحسية؛ لأنه يترتب على كون

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل؟ الحديث رقم «٤٩٨١»؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ على جميع الناس ونسخ الملل بملة، الحديث رقم «٢٣٩».

مدعي النبوة كاذباً مع تأييد الله له بالمعجزات الحسية وصف الله بالتلبيس على الناس وتأييد الكذبة فيما يدعونه من الوحي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذا مستحيل عقلاً وشرعاً، وإذا سلمنا بصدق النبي، لتلك الدلالة العقلية، فإن التلازم بين صدق النبي وحصول المعجزة له، لم يكن تلازماً مبنياً على ضرورة عقلية محضة، إذ لو كان تلازماً ضرورياً عقلياً محضاً لما أمكن تصور نقيضه، والواقع أن العقل لا يحيل تصور نقيضه، لكن ليس كل ما علم إمكانه جُوِّزَ وقوعه.

والحق أن ضرورة هذا التلازم ضرورة استقرائية قائمة على «قانون اطراد الأسباب» القائم على أساسين، الأول: الأساس الموضوعي والذي يكشف عنه الاستقراء، إذ لم نجد من خلال التتبع والاستقراء طيلة الحقب التاريخية المتنوعة حصول المعجزة الحسية الخارقة للسنن الكونية التي لا يقدر عليها الخلق لمن ادعى النبوة إلا أن يكون صادقاً فيما ادعاه، الثاني: الأساس العقلي وهو الذي يمد هذا التلازم بوصف الضرورة العقلية، إذ تكرر التلازم بين المسبب وهو «حصول المعجزة الحسية» وبين السبب وهو «نزول الوحي»، تكرُّر هذا التلازم عبر مراحل التاريخ الطويلة يوجب لنا الحكم باستحالة أن يكون التلازم صدفة، بل يجب أن يكون هو مقتضى صدق النبي فيما ادعاه من الوحي.

ومما يدل على ضرورة التلازم بين مدعي النبوة وحصول المعجزة له على صدقه، أن مخالفي الرسل من الأمم السابقة يقرون في أنفسهم وبواطنهم بضرورة هذا التلازم وإن جحدوه ظاهراً «وهذه حال عامة المكذبين مثل مكذبي محمد وموسى ﷺ وغيرهما فإنهم علموا صدقهما علماً يقيناً لما ظهر من آيات الصدق ودلائله الكثيرة ولكن اتباع الهوى صدهم كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]»[(١)].

---

(١) «النبوات»، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ص٢٣٢.

٢ ـ الدلالة العقلية الخبرية:

والمراد بالدلالة العقلية الخبرية ـ هنا ـ هي دلالة الأخبار المتواترة على صدق ادعاء الأنبياء ﷺ نزولَ الوحي عليهم مع حدوث المعجزات لهم وحصول الأدلة الدالة على صدق ما ادعوه «فالعلم بأنه كان في الأرض من يقول بأنهم رسل الله، وأن أقواماً اتبعوهم وأن أقواماً خالفوهم وأن الله نصر الرسل والمؤمنين وجعل العاقبة لهم وعاقب أعداءهم، هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلاها، ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب في جاهليتها وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية، كبقراط وجاليونوس وبطليموس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعه»[١].

والأخبار المتواترة «هي ما حكم بها العقل مع حاسة السمع ـ وسواها ـ كعلمنا بغزة والشافعي بسبب كثرة المخبرين بذلك، الذين يؤمَن تواطؤهم على الكذب»[٢]، وهي من المقدمات اليقينية في المنطق الأرسطي إلا أن صدقها اليقيني لم يكن نابعاً من كونها قضية أولية؟ ذلك لأن امتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ليست بمجردها قضية أولية لإمكان تصور العقل نقيضها، ولكن ليس كل ما علم إمكانه عقلاً جُوِّزَ وقوعه.

والحق أن يقين القضية المتواترة نابع من كونها قضية استقرائية، وبذلك تتضح علاقة القضية أو الخبر المتواتر بالعقل؛ لأن القضية الاستقرائية باعتمادها على قانون الاطراد تعتمد على أساس عقلي محض وهو مبدأ السببية، كما أنها في الوقت نفسه معتمدة على أساس موضوعي،

---

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية»، ابن تيمية تحقيق سعيد نصر محمد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص.١٧٧ وانظر: «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ٢/١٢٩.

(٢) «إيضاح المفهم في معاني السلم»، أحمد الدمنهوري، تحقيق فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان ص٩٢.

فمن جهة أساسها الموضوعي الذي يكشف عنه الاستقراء التجريبي لم نجد لامتناع عدد كبير من الناس على الكذب نقيضاً في الواقع المحسوس، فهناك استحالة تجريبية لاتفاقهم على الكذب، وأما من جهة أساسه العقلي فإن تكرار التلازم بين المسبب وهو«اتفاق عدد كبير من الناس على الخبر» وبين السبب وهو «صدق ذلك الخبر» تكرار هذا التلازم يوجب لنا الحكم باستحالة أن يكون هذا التلازم صدفة بل يجب أن يكون هو مقتضى صدق ذلك الخبر الذي نقل بالتواتر.

يقول ابن تيمية عن تلك الأخبار المتواترة المتضمنة دلائل النبوة: «هذه الأخبار منها ما هو في القرآن ومنها ما هو متواتر يعلمه العامة والخاصة.. فإن كلاً من ذلك تواترت به الأخبار واستفاضت ونقلته الأمة جيلاً بعد جيل، وخلفاً عن سلف فما من طبقة من طبقات الأمة إلا وهذه الآيات منقولة مشهورة مستفيضة فيها، ينقلها أكثر ممن ينقل كثيراً من القرآن.. وذلك أن آيات الرسول كان كثيراً منها يكون بمشهد من الخلق العظيم فيشاهدون تلك الآيات، كما شاهد أهل الحديبية ـ وهم ألف وخمسمائة ـ نبع الماء من بين أصابعه وظهور الماء الكثير من بئر الحديبية لما نزحوها ولم يتركوا فيها قطرة حتى روى العسكر...»[1].

وقد يعترض معترض على الدلالة اليقينية للخبر المتواتر على صدق الأنبياء بقوله: «التواتر أمر نسبي فقد يتواتر عند زيد ما لا يتواتر عند عمرو، فلا يكون لتواتر الخبر حجة على المخالف إذا لم يثبت له تواتر ذلك الخبر»!!.

وهذا الاعتراض باطل، ووجه بطلانه أنه جعل التواتر أمراً ذاتياً والواقع أنه أمر موضوعي، إذ لا تلازم بين نفيه وثبوته في نفسه وبين نفيه

(١) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، ابن تيمية، تحقيق علي بن حسن وزميله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ٦/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

وثبوته عندنا، بمعنى آخر أن عدم العلم به لا يعني العلم بعدمه، إذ الواجب على طالب الحق أن ينظر كما نظر غيره وأن يفحص ثبوت تلك الدلالة اليقينية، ولذلك يقول ابن تيمية: «إن المنقول عن الأنبياء بـ «التواتر» من المعجزات وغيرها». يقول أحد هؤلاء ـ بناءً على هذا الفرق: «هذا لم يتواتر عندي فلا يقوم به الحجة علي»، فيقال له: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم، وإنما هذا كقول من يقول: «رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس وأنا لم أره» فيقال: انظر إليه كما نظر غيرك فتراه ـ إذا كنت لم تصدق المخبرين، وكمن يقول: «العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر وأنا لا أنظر أو لا أعلم وجوب النظر حتى أنظر...»[١].

٣ ـ الدلالة العقلية السلوكية:

وتتمثل هذه الدلالة العقلية في دلالة أحوال النبي وأوصافه الخلقية على صدق ما ادعاه من النبوة، وأعظم صفات النبي الدالة على ثبوت نبوته الصدق في الحديث، ووجه الدلالة العقلية في ذلك أنه إذا ثبت صدق النبي من طريق التجربة لزم أن يكون صادقاً في ادعائه الوحي، إذ يستحيل استحالة عقلية تجريبية أن يكون المرء صادقاً في كل أحواله عظائمها وصغائرها ثم يكذب في أمر جلل كادعاء الوحي، وهذه الاستحالة وإن لم تكن استحالة عقلية محضة ـ لأن العقل يمكن تصور نقيضها، لكن ليس كل ما علم إمكانه عقلاً جُوِّز وقوعه ـ إلا أنها استحالة مركبة من العقل والتجربة، وأصل ذلك أنها قضية استقرائية معتمدة على قانون اطراد الأسباب القائم على أساسين:

الأول: الأساس الموضوعي، والذي يكشف عنه الاستقراء التجريبي، فلم نجد في واقعنا المحسوس والتاريخ رجلاً صادقاً في كل حديثه لم

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

يحفظ عليه كذبة واحدة طيلة حياته ثم يكذب في ادعاء نزول الوحي عليه، ربما يعترض معترض ويقول: يحتمل عقلاً أن النبي لم يتعمد الكذب بل كان مخطئاً في ظنه بنزول الوحي عليه!! ولكن هذا الاحتمال باطل من وجهين: من جهة دلالة ما تضمنه أخبار وأوامر النبي من الإتقان والصدق والإعجاز، ومن جهة دلالة المعجزات على صدقة، وفي القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ [سبأ: ٤٦] ولذلك يقول ابن تيمية: «من تأمل ما جاء به الرسل عليهم السلام فيما أخبرت به وما أمرت به علم بالضرورة أن مثل هذا لا يصدر إلا عن أعلم الناس وأصدقهم وأبرهم، وأن مثل هذا ممتنع صدوره عن كاذب متعمد للكذب مفتر على الله يخبر عنه بالكذب الصريح، أو مخطئ جاهل ضال يظن أن الله تعالى أرسله ولم يرسله، وذلك لأن فيما أخبروا به وما أمروا به من الإحكام والإتقان وكشف الحقائق وهدي الخلائق وبيان ما يعلمه العقل جملة ويعجز عن معرفته تفصيلاً، ما يبين أنهم من العلم والمعرفة والخبرة في الغاية التي باينوا بها أعلم الخلق ممن سواهم، فيمتنع أن يصدر مثل ذلك عن جاهل ضال...»[١].

الثاني: الأساس العقلي، إذ إن تكرار التلازم بين المسبب وهو «ادعاء المدعي نزول الوحي عليه» وبين السبب وهو «صدقه في حديثه كله» تكرار هذا التلازم يوجب لنا الحكم باستحالة أن يكون هذا التلازم صدفة بل يجب أن يكون هو مقتضى صدق ذلك النبي.

وقد استخدم النبي محمد ﷺ هذا الدليل العقلي في إثبات نبوته، فقد خرج عليه السلام في مكة حتى صعد الصفا فهتف: يا صباحاه! فقال الناس: من هذا؟ فاجتمعوا إليه فقال: «**أرأيتم إن أخبرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا**

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية»، ابن تيمية، ص١٨٠.

الجبل أكنتم مصدقي؟» قالوا: ما جربنا عليك كذباً. فقال: «**فإني نذير لكم بين يدي عذاب عظيم**»[١]، وهو عين ما استدل به هرقل حينما سأل أبا سفيان عن بعض أحوال النبي ﷺ في حوار طويل قال له: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قال أبو سفيان: لا، ثم قال هرقل معقباً على ذلك: «سألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت أن لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله»[٢].

٤ ـ الدلالة العقلية الذاتية:

والمراد بهذا النوع من الدلالة العقلية، هي دلالة ما تضمنه الوحي من وجوه الإعجاز في الأخبار والأحكام واللغة والعلم على صدق ذلك الوحي، وهذه الدلالة أقوى من الدلالات السابقة ـ وإن كانت الدلالات السابقة تفيد العلم الضروري كما سبق بيانه ـ وذلك من وجهين:

الأول: أن هذه الدلالة دلالة تضمن وأما الدلالات السابقة فدلالة التزام، ودلالة التضمن أقوى ـ بلا ريب ـ من دلالة الالتزام الخارجة عن مضمون الوحي.

الثاني: أن هذه الدلالة المتضمنة في الوحي باقية مستمرة ببقاء هذا الدين، بينما تتوقف الدلالات السابقة الخارجة عن الوحي على النقل في حق من لم يعاينها، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير سورة ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ رقم الحديث «٤٩٧١»؛ وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ۝٢١٤﴾ [الشعراء: ٢١٤]، رقم الحديث «٢٠٨».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتب بدر الوحي، حديث «٧»؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، حديث رقم «١٧٧٤».

يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١]، ولذلك يقول ابن خلدون: «اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ، فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي، ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه، والقرآن هو نفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه»[١].

ولذلك تحدى الله تعالى الثقلين أن يأتوا بمثله بل بأقل من ذلك، يقول تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣].

وهذه الدلالة من أوسع الأدلة إذ تشتمل على أنواع كثيرة جداً من الحقائق الدالة على صدق الوحي، وذلك مثل ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة والإعجاز اللغوي والبلاغي، والكمال في أحكامه الاجتماعية والسياسة والاقتصادية، وفي جميع مجالات الحياة، وما تضمنه من مطابقته للكشوفات العلمية المعاصرة في جميع المجالات، كالطب والجيولوجيا والفلك والنبات وغيرها مما دعا «موريس بوكاي» إلى القول: «تناولت القرآن منتبهاً بشكل خاص إلى الوصف الذي يعطيه عن حشد كبير من الظاهرات الطبيعية، لقد أذهلتني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظاهرات وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلا في النص الأصلي، أذهلتني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس هذه الظاهرات، والتي لم يكن ممكناً لأي إنسان في عصر محمد ﷺ أن يكوّن عنها أدنى فكرة»[٢].

---

(١) «مقدمة ابن خلدون»، ابن خلدون، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣م، ص٦٩.

(٢) «دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة»، موريس بوكاي، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م، ص١٤٥.

وقد اعتمدت هذه الدلالة العقلية على مبدأ السببية العقلي، إذ إن صدق هذا الوحي في كل ما تضمنه صدقاً يعجز البشر في وقت تنزيله وبعد اكتمال نزوله سبب للحكم على أن هذا الوحي فوق ما يستطيعه البشر، بل والخلق كلهم، ولا يمكن تصور ذلك إلا أن يكون صادراً عن رب البشر ﷻ ولذلك قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، فإعجاز القرآن الكريم دل دلالة قطعية على صحة نبوة محمد ﷺ، ولذلك يقول ابن الوزير: «القرآن معجز، وكل معجز لا يقدر عليه أحد من البشر فإنه يعلم بدليل العقل أنه من عند الله، وذلك يقتضي صحة النبوة، وصدق رسول الله، وصدق ما جاء به عن الله تعالى على كل مذهب»[١].

الوجه الثاني لتلازم الوحي والعقل: هو تضمن الوحي نفسه لأنواع كثيرة من الأدلة العقلية التي تقتضي بيان الحق وترسيخ اليقين في القلوب، وهذه الأدلة العقلية هي البيان والتبيان الذي تضمنه الوحي، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] وقال سبحانه: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، ولذلك يقول ابن تيمية: «... الكتاب والسنة قد بين الحق وبين الطرق التي بها يعرف الحق، وذكر من الأدلة العقلية والأمثال المضروبة، التي هي مقاييس برهانية، ما هو أكمل في تحصيل العلم واليقين مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة»[٢].

ومسالك الأدلة العقلية والنقلية كثيرة جداً ـ لا يتسع المقام

---

(١) «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم»، محمد بن إبراهيم بن الوزير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ٣/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٧/ ٢٨٩.

لاستعراضها ـ[1] غير أني أمثل بمسلك واحد متضمن لآية واحدة، وهو مسلك السبر والتقسيم، والآية هي قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾ [الطور: ٣٥]، إذ تقرر هذه الآية ربوبية الخالق بدلالة وجود المخلوق، وذلك في غاية الوضوح والقوة والتأثير اللفظي، ووجه دلالتها العقلية هو ما قرره ابن تيمية بقوله: «هذا تقسيم حاصر، يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم هم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعاً، فعلم أن لهم خالقاً خلقهم، وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحداً إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه»[2].

هذان الوجهان ينقضان ما قرره الدكتور زكي في علاقة الوحي بالعقل، إذ قرر ـ فيما سبق بيانه ـ خلو الوحي من البراهين العقلية وحشره في الوجدان والشعور الذاتي ليخلص من ذلك إلى إقصاء «الوحي الإلهي» من ميدان المعرفة البشرية، وهذا ـ كما عرفت سابقاً ـ افتراءٌ على الوحي بلا علم، إذ «ليس هدى الكتاب بمجرد كونه خبراً، كما يظنه بعضهم، بل قد نبه وبين ودلَّ على ما به يعرف الحق من الباطل، من الأدلة والبراهين وأسباب العلم واليقين...»[3].

والمقصود أن الدليل والبرهان العقلي قسمٌ من منظومة الأدلة الشرعية

---

(١) انظر: في بيان مسالك الأدلة العقلية النقلية كتاب «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد»، سعود العريفي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، ص١١٥ ـ ١٣٧؛ وكتاب «مناهج الجدل في القرآن»، زاهر الألمعي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، ص٧٣ وما بعده؛ و«كتاب المعجزة الكبرى»، لأبي زهرة ص٣٤٠ وما بعدها.

(٢) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ٢/ ١٠.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٧/ ٢٨٩.

والنقلية القائمة على الوحي، وليس قسيماً لها، وذلك من وجهين: من وجه تلازمه مع الدليل الشرعي النقلي، ومن وجه تضمن الدليل النقلي له، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة كل منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»[1].

ومما يلاحظ في هذا الصدد تأثر الدكتور زكي بما قرره الفيلسوف «كانت» في فلسفته النقدية، من إمكان قيام وإثبات الميتافيزيقا، وعلى رأسها الأفكار الثلاثة التقليدية: الله والحرية والخلود من طريق العقل العملي وتمثله الأخلاق الوجدانية، واستحالة إثبات الميتافيزيقا من طريق العقل النظري؛ لأن العقل النظري ـ عنده ـ لا يمكن أن يعمل إلا بواسطة التجربة الحسية، وبناء عليه فإن «كانت» حصر الدين ومسائله الكبرى، الله والحرية والخلود في الجانب الخلقي الوجداني وتابعه الدكتور زكي، إذ قرر إمكان إثبات «الوحي» وهو لب الدين من طريق الشعور الوجداني، واستحالة إثباته من طريق العقل، غير أن الفرق الجوهري بين الدكتور زكي والفيلسوف «كانت» أن الأول يجعل الميتافيزيقا لغواً لا فائدة فيه بأي حال من الأحوال، وأما الثاني فهو يجلُّ الميتافيزيقا ويحترمها ويعترف بوجودها لكنها لم تثبت عنده من طريق العقل النظري، وفي ذلك يقول «كانت»: «إنني لأبعد ما أكون عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٨/ ٢٤ ـ ٢٥.

البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها»[(١)]، وسيأتي مزيد بيان في مناقشة موقف الدكتور زكي من الميتافيزيقا إن شاء الله.

لكن ـ تحقيقاً للإنصاف ـ بقي أن أنبه على عدم التلازم بين تجريد الوحي من العقل والكفر بالوحي، ذلك لأن الدكتور زكي وإن كان أقصى الوحي عن العقل إلا أنه كان يؤمن بالوحي من طريق الوجدان والقلب، وهذا إيمان نافع، وفي ذلك يقول ابن تيمية في سياق نقده لمقالة تعارض العقل والنقل: «... أما إذا قد قدم الشرع كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدِّر مع ذلك بطلان الدليل العقلي لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدَّق بالشرع بلا دليل عقلي وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع»[(٢)].

فالإيمان بالوحي إيماناً قلبياً خالياً من الدلائل العقلية إيمانٌ مقبول، وهذا ما عليه الدكتور زكي، وبناءً عليه فلا يصحّ تكفيره اعتماداً على إنكاره ثبوت الوحي عن طريق العقل.

---

(١) «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص١٣.
(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٥/ ٢٧٧.

المبحث الثاني
طبيعة المعرفة في فكر زكي نجيب محمود

طبيعة المعرفة إحدى أهم مسائل نظرية المعرفة، وتتمحور حول بيان طبيعة العلاقة المعرفية بين الذات العارفة والشيء المعروف، وتهدف إلى محاولة تفسير معرفة الإنسان للأشياء الخارجية وكيفية إدراكه لها، بمعنى آخر أنها تحاول تفسير علاقة الإدراك الحسي للإنسان بالواقعة المدركة، وقد مضت الإشارة ـ سابقاً في التمهيد لهذا الفصل ـ إلى المعترك الفلسفي حول هذه المسألة. وتأصيلاً لهذا المبحث، سأقوم في بدايته ببيان الموقف الفطري منه.

أولاً: الموقف الفطري من طبيعة المعرفة:

يثبت الموقف الفطري والطبيعي للأشياء وجوداً خارجياً مستقلاً عن الذات العارفة وإدراكها، ويطابق بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي للأشياء، فطبيعة المعرفة ـ في النظر الفطري ـ صورة للواقع الخارجي المستقل عن الذات استقلالاً لا يتوقف وجوده على المعرفة به، إذ الحقيقة

الضرورية تدل على استقلالية الأشياء الخارجية عن ذواتنا، بحيث لا يتوقف وجودها على إرادتنا، إذ «ليس في وسعي ـ مثلاً ـ أن أنظر إلى المصباح المضيء الذي أمامي الآن وأقول: إنني مصمم على ألا أراه؛ لأن رؤيتي له ستتم رغم أنفي، رضيت بذلك أو لم أرض، ما دمتُ قد اتجهت بنظري إليه، فذلك دليل على وجود المصباح مستقلاً عن وجودي ومستقلاً عن إدراكي له أو عدم إدراكي، يفرض نفسه علي فرضاً ما دمت قد هيأت لنفسي وسائل إدراكه»[١]، ولذلك يقول ابن تيمية: «... معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها...»[٢].

فالعلاقة بين المعرفة والوجود الخارجي للأشياء علاقة ضرورية لا تحتاج إلى عملية استدلالية وبراهين عقلية، وسبب ذلك أن الإدراك الحسي قوة فطرية تقتضي ضرورة الانطباع بالمعطيات الحسية للواقع الخارجي بلا واسطة؛ لأن الإحساس بالواقع الخارجي للأشياء يتم ضرورة بمجرد وجود هذا الواقع وانتفاء موانع الإحساس به.

ومما يدل على ضرورة العلاقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي للأشياء، أنه يستحيل إدراك المعطيات الحسية للأشياء الواقعة في الخارج بطريق الاستدلال، وذلك لأن معرفة وإدراك المعطيات الحسية مفتقر افتقاراً ضرورياً إلى الإحساس بها، فإن من حرم إحدى حواسه فإنه لا يمكن أن يدرك ما تدل عليه تلك الحاسة بواسطة الوصف والاستدلال، وذلك مثل الأكمه الذي لا يمكنه أن يدرك المقصود بالألوان.

ولا يمكن الطعن في ضرورة ما تنقله الحواس؛ لأن وظيفة الحواس الوحيدة هي نقل المعطيات الحسية، ونقلها يقيني إذا تحققت سلامتها،

---

(١) «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود، ص١٤.

(٢) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ١/ ٩٠.

ولذلك فإنه لا يمكن أن يتطرق لها الخطأ لأنها ليست حاكمة يمكن توجيه الطعن في حكمها، وفي ذلك يقول «كانت»: «إن الصواب والخطأ لا يكونان في الموضوع بقدر ما لدينا به من حدس، بل في الحكم الذي نصدره عنه، فمن الصواب إذن أن نقول: إن الحواس لا تخطئ لا لأن حكمها دائماً صحيح، بل لأنها لا تحكم على الإطلاق»[١]، وأما صاحب الحكم على تلك المعطيات الحسية ـ الذي يمكن أن يتطرق إلى حكمه الخطأ ـ فهو «العقل»، فالإدراك الحسي في الحقيقة يقوم على أصلين الأول: الحواس، والثاني: العقل، الحواس تنقل المعطيات الحسية إلى العقل، والعقل يقوم بوظيفتي التصور والتصديق، فهو الذي يؤلف بين تلك المعطيات الحسية لتصورها والحكم عليها، ولذلك نقد ابن تيمية من خلط بين دور الحواس والعقل فأعطى الحواس دور العقل وزعم أن «كل حاسة من الحواس آلة للتمييز» بقوله: «... ليس كذلك؛ لأن الحاسة لا يميز بها بين الأشياء، بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره، بل يحس الصوت، ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل، وبه يعرف غلط الحس...»[٢].

لكن لا يلزم من كون طبيعة المعرفة صورة للواقع الخارجي ـ كما يراها الموقف الفطري ـ أن تكون المعرفة العقلية مجرد انعكاس للواقع الخارجي، كما يذهب إليه الاتجاه المادي أو أن كل موجود في الواقع الخارجي لا بد أن يكون معروفاً، «إذ إنه لا بد من التفريق بين المعرفة العقلية المتعلقة بالمدركات الحسية، والمعرفة العقلية المتعلقة بالاستدلال العقلي الذي يمكن أن نثبت به وجود الحقائق الغيبية وإن لم تدركها الحواس، إذ إن الإدراك الحسي الذي هو في حقيقته معرفة عقلية لا يمكن

(١) «نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا ص٦٢.

(٢) «بغية المرتاد»، ابن تيمية، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص٢٦٧.

أن يتحقق إلا مع وجود موضوعه، وهو الواقع الخارجي المحسوس، وأما المعارف العقلية المستدلة فإنما تقوم على الضرورة العقلية»[١].

وإذا كان الموقف الفطري قد جعل العلاقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي علاقة ضرورية، فإنه لا يضع مشكلة وجود العالم الخارجي موضع التساؤل كما يفعله الفلاسفة المثاليون باختلاف مناهجهم، بل إن الموقف الفطري لا يثير ـ أبداً ـ التفكير في احتمالية عدم وجود العالم الخارجي، كما يفعله الفلاسفة الشكاك، فهو في موقفه من هذه المسألة منسجم كل الانسجام مع نوازعه الفطرية والسلوك العملي للبشر، إذ إن النظرة إلى العالم الخارجي بأنه مكون من أشياء خارجية مستقلة استقلالاً يمكن إدراكه إدراكاً ضرورياً بالحواس، نظرةٌ متأصلة في نفوس البشر وسلوكهم في حياتهم العملية اليومية حتى في نظر الفلاسفة أنفسهم، ولذلك يقول «لوك»: «إن اليقين بوجود الأشياء بالطبيعة عندما تشهد حواسنا بذلك، لا يبلغ المدى الذي يمكن أن تصل إليه قدرتنا فحسب، بل يبلغ أيضاً القدر الذي تحتاج إليه طبيعتنا، فهذا التأكيد بوجود الأشياء خارجنا يكفي لتوجيهنا في اكتساب الخير وتجنب الشر الذي تسببه هذه الأشياء، وهو ما يهمنا في معرفتنا إياها»[٢].

وقد اعتُرِض على الموقف الفطري من علاقة الإدراك الحسي بالواقع الخارجي، باكتشاف العلم حقائق للواقع الخارجي مغايرة تماماً للحقيقة الواقعية للعالم الخارجي التي يدركها الموقف الفطري والطبيعي للإنسان، وهذا إنما يدل ـ في نظر هذا الاعتراض ـ على بطلان مطابقة الصورة الذهنية التي يكوِّنها فكر الإنسان العادي المعتمد على الموقف الفطري للواقع الخارجي، وقد شرح الدكتور زكي هذا الاعتراض بقوله: «. . .مَنْ مِنَ الناس تكون الصورة الذهنية التي عنده عن الشيء هي الفكرة الصحيحة

(١) «المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٣٤٣.
(٢) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص١٦.

عن ذلك الشيء، أهو الإنسان العادي بحواسه المجردة أم العالم بمجاهيره؟ إنني أنظر إلى سطح هذه المنضدة التي أمامي بعين مجردة فأراه أملس، حتى إذا ما نظرت إليه بمجهر العالم رأيت فيه ما هو أشبه بالوديان والجبال؛ لأن ألياف الخشبية ليست في حقيقتها التي تظهر تحت المجهر مستوية ملساء كما بدت للعين العادية. وأنظر إلى القمر بالعين المجردة فإذا هو قرص مستو، ثم أنظر إليه بالمنظار المقرِّب فإذا سطحه كسطح الأرض من وعورة، فأي المعرفتين هي الصواب؟ ستقول: إن الصواب هو ـ بالبداهة ـ ما يبدو تحت المجهر أو ما يبدو بالمنظار المقرب، لكن ذلك المجهر وهذا المنظار قد يجيء ما هو أدق منهما وعندئذ تزداد وعورة القمر، وعندئذ أيضاً نعلم أن ما كنا ظنناه حقيقة المنضدة والقمر قد تبين أنه لم يكن الحقيقة كلها، وهكذا، ثم تزداد الحال سوءاً حين يجيئنا عالم الطبيعة الحديث فينبئنا بأن هذه المنضدة التي أراها خشباً صلباً، هي في الواقع مجموعة كبيرة من كهارب موجبة وكهارب سالبة، وأن هذه الكهارب في حركة وتغير، وإذن فليست المنضدة على الصلابة التي أحسها بأصابعي ولا هي على السكون الذي يظنه فكري...»[١].

ولكن لا وجه صحيح لهذا الاعتراض، لضرورة التفريق بين صورتين للعالم:

الأولى: الصورة العلمية وتتمثل في صورتين: الصورة الميكروسكوبية التي تحاول إظهار صورة العالم الأصغر الذي لا يدرك بالعين المجردة، مثل عالم الكائنات الحية الدقيقة أو الخلايا أو الجسيمات، وكذلك الصورة التلسكوبية التي تحاول إظهار صورة العالم الأكبر التي لا تدرك بالعين المجردة، مثل عالم الكواكب والمجرات، وهذه الصورة العلمية قابلة للتغيير كلما اكتشفت آلات أقدر على تكبير الجسم الصغير أو تقريب

---

(١) «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود، ص١٦ ـ ١٧.

البعيد، فالصورة العلمية للعالم ليست ثابتة، فهناك عالم الذرات والإلكترونات وراء العالم الميكروسكوبي، وهناك عالم المجرَّات الكونية التي لم يصل إلينا ضوؤها حتى الآن كما يقرره علماء الفلك وهي وراء العالم التلسكوبي.

الثانية: الصورة الفطرية الطبيعية التي تظهرها لنا حواسنا ونتعامل معها في حياتنا اليومية العادية، وهي التي يؤيدها الموقف الطبيعي الفطري من وجود العالم الخارجي.

وهاتان الصورتان للعالم الخارجي لا يمكن أن تتعارضا لأن لكل صورة مجالها الخاص بها، إذ لا يمكن أن نبطل الصورة الطبيعة للجدار ـ مثلاً ـ التي يثبتها الموقف الفطري، استناداً إلى عجزه عن إثبات الصورة الأخرى له التي يثبتها الميكروسكوب، كما لا يمكن أن نبطل صورة الجدار الميكروسكوبية استناداً إلى عجز الميكروسكوب عن إدراك الصورة الطبيعية للجدار، ذلك لأن كلاً من الصورتين تؤدي وظيفة مختلفة تماماً عن وظيفة الأخرى ولكل مجالها الخاص بها، وهذا جارٍ حتى على الصورة العلمية نفسها فإننا لا يمكن أن نبطل الصورة الميكروسكوبية أو نشك في دقة الميكروسكوب استناداً إلى عجزه عن إدراك ما يدركه التلسكوب، وكذلك العكس، إذ إن لكلٍّ مجاله الخاص به.

والمقصود أن الصورة العلمية مستقلة عن الصورة الطبيعية ولا يمكن أن تحل محلها، وبذلك تظل الصورة الطبيعية للعالم الخارجي محتفظة بصلاحيتها وقيمتها في ميدانها الخاص بها، وهو مجال الحياة العملية اليومية، فمثلاً الصورة العلمية التي تثبت دوران الأرض وتحركها، لا يمكن أن تؤثر على الصورة الطبيعية في مجال الحياة العملية حتى عند العلماء أنفسهم، وكذلك الصورة الطبيعية للعالم الخارجي مستقلة عن الصورة العلمية، ولا يمكن أن تحل محلها، وبذلك تظل الصورة العلمية للعالم الخارجي محتفظة بصلاحيتها وقيمتها في ميدانها الخاص بها، وهو المجال

العلمي، فمثلاً الصورة الطبيعية للون وهي صورة كيفية لا تؤثر على الصورة العلمية للون وهي صورة كمية تقاس بالموجات.

فحقيقة الاعتراض على الموقف الفطري من العالم الخارجي ـ والذي شرحه الدكتور زكي سابقاً ـ قائمة على الخلط بين الصورة العلمية والصورة الطبيعية للعالم الخارجي، والواقع أن كل صورة مستقلة عن الأخرى، إذ إن هناك فرقاً ظاهراً بين العلم والموقف الطبيعي «فمهمة العلم الأساسية هي تقديم تفسير للظواهر يؤدي إلى فهمها وكشف قوانينها العامة، وهو في سبيل ذلك يتبع منهجاً يؤدي إلى رد المركب إلى البسيط وإحالة الكيف إلى الكم كلما أمكن ذلك، أما الموقف الطبيعي فهو تعبير عن نظرتنا إلى العالم كما نسلك فيه عملياً على نحو يفي بمطالبنا الحيوية، ومن هنا كان هذا الموقف يلقي بالضرورة على اختلاف الكيفيات، ولا يحاول على الإطلاق ردها على نسق كمي مطرد.. وهذه التفرقة الواضحة بين وظيفة الموقفين هي وحدها الكفيلة بحفظ حقوق كل منهما كاملة»[1].

وبهذا يظهر بطلان هدف هذا الاعتراض، وهو إبطال الصورة الطبيعية الفطرية للعالم الخارجي، لكن يمكن إعادة النظر في هذا الاعتراض ـ إذا سلمنا به جدلاً ـ لو أن العلم ادَّعى الوصول إلى الحقائق النهائية للأشياء في العالم الخارجي، بحيث يمكن الحكم على بطلان ما عدا تلك الحقيقة النهائية، لكن العلم يقر بأن حقائقه متغيرة وغير ثابتة، إذ إن التطور والنمو من أهم صفات العلم الحديث، فيستحيل ـ مع ذلك ـ أن يزعم الوصول إلى الحقائق النهائية للأشياء في العالم الخارجي.

ومع وضوح الفرق بين الصورة الفطرية والصورة العلمية للعالم الخارجي، إلا أن الدكتور زكي يصر على الخلط بينهما، ليصل بذلك إلى إبطال الصورة الفطرية الطبيعية للعالم الخارجي، وفي ذلك يقول: «...

(١) «نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص٤٥ ـ ٤٦.

ولكن ماذا تكون الحال إذا ما تحدثنا بلغة العلم الحديث فقلنا: إن هذه المنضدة التي تبدو للعين المجردة «شيئاً واحداً بذاته» إن هي في الحقيقة إلا كومة هائلة من الذرات الصغرى التي لا تنفك متحركة مغيرة من أوضاعها؟ إنها وإن تكن قد حافظت على الإطار الخارجي لشكلها محافظة نسبية إلا أن حشوها في تغير دائب لا ينقطع؛ إنها في حقيقتها سلسلة من حالات أو من حوادث، أفنكون على صواب إذا قلنا للعالم الطبيعي الذري: تمسك بأهداب المنطق الأرسطي، واحسب هذه المنضدة شيئاً واحداً بذاته حتى لا تجاوز قانون الذاتية لأنه قانون من قوانين الفكر؟ كلا، إنه لو أخذ بنصحنا كان خائناً لعلمه...»[1].

ومن آثار هذا الخلط بين الصورتين الذي تبناه الدكتور زكي دعوته الفجة إلى محاولة قياس الإدراكات الكيفية قياساً كمياً، وقد عقد لدعوته تلك فصلاً كاملاً في كتابه «نحو فلسفة علمية» أسماه «من الكيف إلى الكم» وفيه يقول: «فهل يمكن للإنسان أن يصطنع لكل إدراك كيفي وسيلة يقيس بها الجانب الكمي قياساً يبين مدى التفاوت في الدرجة بياناً مضبوطاً دقيقاً؟ هل يمكن له أن يصطنع مقياساً يقيس به درجات الشجاعة ودرجات الذكاء ودرجات الصدق وغير ذلك كما يقيس درجات الحرارة ودرجات الثقل؟.. أفيكون محالاً علينا أن نمد مجهودنا بحيث يشمل هذا الضبط الكمي سائر مدركاتنا الكيفية جميعاً؟ أم كتب على بعضها أن تقف عند مرحلتها الكيفية لا تجاوزها، فتظل بين أيدينا موضع اختلاف لا ينحسم ونظل نقول عنها: إنها مجال للبحث الفلسفي؟»[2]، فحقيقة تلك الدعوة أنها ناشئة من فكرة الخلط بين المجال العلمي والمجال الطبيعي الفطري.

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣١٤ ـ ٣١٥.

ثانياً: موقف زكي نجيب محمود من العلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي:

خالفت المذاهب المثالية ـ باختلاف أصولها ومناهجها ـ الموقف الفطري في العلاقة المعرفية بين الذات المدركة والعالم الخارجي، والمراد بالمذاهب المثالية في هذا الباب أوسع معنى من التصنيف الفلسفي المألوف، إذ هي ـ في هذا الباب ـ تيار واسع فكما أنها متمثلة في الفلسفة العقلية كما هي عند برادلي وهيجل، فهي متغلغلة في الفلسفة التجريبية كما هي عند هيوم والوضعية المنطقية، وكذلك في الفلسفة النقدية كما هي عند «كانت»، وعلى اختلاف مناهجها بل وأصولها فإنه يجمعها أصل واحد، وهو معارضتها التامة للموقف الفطري من وجود العالم الخارجي، حيث أنكرت استقلالية العالم الخارجي عن الذات أو شككت في وجوده.

وقد تبنى الدكتور زكي أطروحات الموقف المثالي في هذا الباب ـ على الرغم من معارضته الشديدة له في منهجه الفلسفي وبعض مواقفه الأخرى ـ فإذا كان الموقف الفطري ـ وهو نقيض المذهب المثالي في هذا الباب ـ يرى ضرورة العلاقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي للأشياء، فإن الدكتور زكي يبطل تلك الضرورة وينفي اليقين عن وجود العالم الخارجي، بل يجعل وجوده وجوداً استدلالياً احتمالياً لا يرقى إلى درجة اليقين، إذ قد اعتمد في إثبات وجود العالم الخارجي على الدليل الاستقرائي ـ وهو في نظره ـ لا يفيد إلا الاحتمال.

وفي ذلك يقول: «... لماذا نصرُّ على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه؟ إنني إذا «أحسست» كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ ألا يكون ذلك الإحساس وهماً، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً، وحسبي هذا الترجيح لأتصرف على أساسه، فليس من المنطق في شيء أن يطلب

اليقين حيث لا يقين...»[١].

والمتأمل في هذا الموقف المثالي الذي يكرسه الدكتور زكي، يجد أن هناك دوافع فكرية دفعت الدكتور إلى تبني هذا الموقف المثالي، وقد تمثلت في التزام الدكتور زكي بالمقدمات الفلسفية المثالية في هذا الباب وهي:

أولاً: جعل صفات الأشياء الخارجية صفات ذاتية لا موضع لها خارج الذات.

ثانياً: الفصل بين ظواهر الأشياء وهي معطياتها الحسية وبين واقع الأشياء في ذاتها.

ثالثاً: ربط الإدراك الحسي بظواهر الأشياء لا بواقعها الخارجي، إذ إن الحواس ـ في نظر بعض المثاليين ـ لا تدرك إلا المعطيات الحسية للأشياء، ويستحيل أن تدرك ما وراء المعطيات الحسية وهو الواقع الخارجي للأشياء.

ثم بعد ذلك يحاول الدكتور زكي إثبات واقع الأشياء الخارجية الذي لا يتصل به الإدراك الحسي ـ في نظره ـ بواسطة الدليل الاستقرائي؛ لأنه يستحيل ـ في نظره ـ الاستدلال على وجود واقع الأشياء الخارجية بمجرد إدراك الحواس لمعطياتها الحسية، وذلك لعدم ارتباط المعطيات الحسية بواقع الأشياء الخارجية.

وقد تمخض عن محاولته إثبات واقع الأشياء الخارجية موقفه السابق المتمثل في النتيجة القائلة: إن وجود واقع الأشياء الخارجية احتمالي لا يقيني، وذلك لاحتمالية نتائج الدليل الاستقرائي عنده.

التزام زكي نجيب محمود بالمقدمتين المثاليتين:

وسأبين ـ في سياق هذا المبحث ناقداً ـ موقف الدكتور زكي من

(١) المصدر السابق، ص٢٠٠.

طبيعة المعرفة وجذوره الفلسفية بشيء من التفصيل، وذلك من خلال شرح المقدمتين المثاليتين اللتين التزم بهما الدكتور زكي في موقفه من طبيعة المعرفة.

المقدمة الأولى: ذاتية صفات الأشياء في العالم الخارجي:

يرى الدكتور زكي أن المعطيات الحسية للأشياء وصفاتها الخارجية ذاتية، وليست موضوعية يشترك فيها الناس، فكل الخبرات الحسية ـ في نظره ـ خاصة بصاحبها، وفي تقرير ذلك يقول: «... المعطَى الحسي كيفي؛ أي: أنه لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركه، وهذا الوقع المعين على حاسة فرد معين أمر نفسي خاص به، شأنه شأن المشاعر الخاصة التي يحسها ولا أحسها معه...»[1]، وفي موضع آخر يقول: «... لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملاً، إلا إذا كان الانطباع الحسي الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة التي تسميه انطباعاً باشرته نفسي؛ أي: أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملاً وافياً إلا إذا كانت الخبرة خبرتي أنا، فلو قلت: إنني أرى بقعة حمراء، أو قلت: إني أحس ألماً في ضرسي، كان معنى الجملة عندي معتمداً على خبرة مباشرة أمارسها...»[2].

ولذلك استشكل الدكتور زكي ـ في مسألة وجود العالم الخارجي ـ إثبات وجود العالم الخارجي الموضوعي بمجرد الإدراك الحسي الذاتي؛ لأنه من وجهة نظره يستحيل أن نقفز من الإحساس الذاتي إلى العالم الخارجي دون واسطة فها هو يتساءل: «ما الذي يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسي وسيلة مأمونة في تبليغك عما هو قائم في العالم الخارجي؟!. ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلاً إلى ما ليس منها؟»[3].

وبذلك فإن الدكتور زكي يوافق الشكاك في نظرتهم للعلاقة بين الذات

---

(١) المصدر السابق، ص٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

المدركة والعالم الخارجي، حيث يثبتون بينهما فجوة، لكنه يخالفهم في استحالة عبور هذه الفجوة، إذ قد أقر بإمكان عبورها بواسطة الدليل الاستقرائي، ولذلك فإن الدكتور زكي يثني على نظرة الشكاك السابقة للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، إذ يقول: «... لكن لموقف الشكاك هذا حسنة لا نجحدها عليهم، وهي أنهم بوضعهم للمشكلة على الصورة التي وضعوها، قد أبرزوا معالمها وأوضحوا جوانبها...»[١].

والخطأ الذي وقع فيه الشكاك ـ من وجهة نظر الدكتور زكي ـ هو محاولتهم ردم هذه الفجوة بالدليل الاستنباطي، لكن النتيجة التي يوصل إليها هذا الدليل هو الشك والتشكك، ولذلك خالفهم الدكتور زكي بتقريره إمكان ردم هذه الفجوة بالدليل الاستقرائي لا الاستنباطي.

يقول الدكتور زكي شارحاً موقف الشكاك وناقداً لهم: «... لكي ينتهوا «أي: الشكاك» إلى ما انتهوا إليه تمكسوا بالاستدلال الاستنباطي وحده منهجاً لهم.. فلدي الآن ـ مثلاً ـ إحساسي بلون معين وصلابة معينة، وهذا الإحساس هو أيضاً بضاعتي النفسية كلها في هذه اللحظة القائمة، فلأتخذ منها مقدمة ثم أحاول أن أستنبط منها نتائجها، فهل ينتج عن الإحساس باللون حتما أن يكون الشيء الملوّن كائناً في الخارج؟ هل ينتج من الإحساس بالصلابة حتماً أن يكون الشيء الصلب قائماً هناك ذا وجود مستقل عني وعن إحساسي؟ إن هذه نتائج لا تلزم حتماً عن المقدمة المفروضة، وإذن فلا مناص من التشكك في أن يكون الشيء ذو اللون والصلابة موجوداً فعلياً، أقول: إن الشكاك يريدون أن يستدلوا استنباطاً، وإلا فالنتائج في رأيهم لا تكون جديرة بالتسليم، فلماذا لا يجعلون «الاستقراء» لا الاستنباط منهجهم ما دام الموقف يتطلب ذلك؟...»[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

ولا ريب أن للقول بذاتية صفات الأشياء الخارجية جذوراً فلسفية، مهدت الطريق إلى ظهور المثالية التجريبية كما يتبناها الدكتور زكي، وقد تمثلت في بعض الفلاسفة التجريبيين وغيرهم، أهمُّهم من يلي:

١ ـ «رينيه ديكارت»: ففي سياق تحليله للمعرفة فرَّق بين نوعين من الأفكار والكيفيات في الأشياء، أحدهما صادر من الأشياء الخارجية مستقل عن الذات كالامتداد والحركة والجوهر، والآخر لا يصدر من الأشياء الخارجية، بل هو غامض مشكوك فيه هل هو ذاتي أم خيال ووهم؟ كالألوان، وفي ذلك يقول: «إن جميع ما أتصوره في الأجسام بوضوح وتمييز ـ أعني على العموم جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية ـ هو حقاً موجود فيها، أما الأشياء الأخرى التي، إما أن تكون فقط جزئية. . وإما أن تكون أقل وضوحاً وتمييزاً «كالضوء والصوت والألم وما شابه ذلك» فمن المحقق أنه يشوبها ريب كثير واضطراب كثير. . .»[١]، وفي موضع آخر يقول عن تلك الصفات التي هي أقل وضوحاً وتمييزاً في ذهنه كالألوان والأصوات: «. . . هي تتلاقى في ذهني بغموض وإبهام عظيمين، بحيث لا أدري إذا كانت صحيحة أو زائفة أو ظاهرية فقط؛ أي: لا أدري هل الأفكار التي أتذهنها، ابتداء من هذه الصفات، هي حقاً أفكار تعكس بعض الأشياء الواقعية، أو أنها خيالات وهمية لا يمكن لها أن تكون موجودة. . .»[٢].

فتمييز «ديكارت» بين هذين النوعين من الأفكار أول محاولة جادة مثالية لإرجاع بعض الصفات إلى غير الأشياء نفسها، وهذه أول خطوة تبعتها خطوات مثالية في رد بعض الصفات إلى الذات، ثم تطورت المثالية إلى غايتها القصوى حينما ردت كل الصفات إلى الذات كما هي عند «باركلي».

---

(١) «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، رينيه ديكارت، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦١م، ص٢٣١.
(٢) المصدر السابق، ص١١٦.

٢ ـ «جون لوك»: ففي إيضاحه للعلاقة بين العقل والعالم الخارجي حلل المادة التي تمثل العالم الخارجي وهي الأشياء الخارجية، وأثبت أن في تلك الأشياء المادية الخارجية صفات وخصائص تجعلها قادرة على إحداث الأفكار في العقول، وقد قسم هذه الصفات على قسمين:

الأول: صفات أولية لا يمكن تصور الشيء بدونها، بمعنى أنها ملازمة للأشياء الخارجية على أي وضع كان، ثابتة مهما حدث فيها من تغيرات، مثل الشكل والامتداد والصلابة.

الثاني: صفات ثانوية يمكن تصور الأشياء الخارجية بدونها، إذ هي ليست ملازمة لها بل هي مجرد قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة بواسطة صفات الأشياء الأولية، وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح، فتلك الصفات ـ في نظر «لوك» ـ لا توجد في الأشياء الخارجية نفسها، بل هي نتيجة لعلاقة اتصال الشيء بالحواس، فهي راجعة إلى الذات المدركة[1].

وبناء على تقسيم «لوك» صفات الأشياء الخارجية إلى هذين القسمين قرر بأن المعرفة بالأشياء الخارجية معرفة غير مباشرة، بل لا بد لها من واسطة وهي الصفات الثانوية التي هي مجرد أفكار في عقولنا، وفي ذلك يقول: «إنه بديهي أن العقل لا يعرف الأشياء مباشرة، ولكنه يعرفها بواسطة أفكاره عنها، وأن معرفتنا يكون نصيبها من الحقيقة بمقدار ما بين أفكارنا وبين الأشياء الحقيقية من تطابق»[2]، وبهذا التحليل للعالم الخارجي وعلاقته بالذات المدركة أصبح «لوك» زعيماً للواقعية النقدية «التي تجعل الواقع مصدر معلوماتنا، لكنها لا تتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد، كأنها من طبيعة واحدة «كما تفعله الواقعية الساذجة»، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه في أجزائها، وماذا يختلف، وماذا يصور

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، زكي نجيب محمود، ١/١٤١.

الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبيهه، وماذا لا يصورها»[١].

والمقصود أن لوك ـ بتقسيمه صفات الأشياء إلى أولية وإلى ثانوية ويقصد بها أن تكون ذاتية ـ قد مهد لمن جاء وراءه من الفلاسفة لا سيما التجريبيين منهم إرجاع صفات الأشياء كلها إلى الذات كما فعله الدكتور زكي.

٣ ـ «باركلي»: ففي فلسفته التي بلغت قمة المثالية، قرر أن كل الصفات للأشياء في العالم راجعة إلى الذات وليس منها شيء موضوعي، وفي سياق بيانه لمعالم فلسفته ينتقد «لوك» في تقسيمه الصفات إلى صفات راجعة إلى الشيء الخارجي، وصفات راجعة إلى الذات، وجعل لكل منهما مصدراً مستقلاً، بينما الحق ـ في نظر باركلي ـ أن جميع الصفات التي ادعى «لوك» ملازمتها للأشياء الخارجية كالامتداد والشكل والحركة، جميعها ذاتية راجعة إلى مصدر واحد هو الذهن الذي يدركها، وفي تقرير ذلك يقول: «فلن ينكر أحد أن خواطرنا وانفعالاتنا وأفكارنا التي تتكون بالخيال لا توجد بدون الذهن، ولا يقل عن ذلك وضوحاً عندي أن مختلف الأحاسيس أو الأفكار التي تنطبع على الحس... لا يمكن أن توجد إلا في ذهن من يدركها، وأعتقد أن المرء يستطيع أن يكتسب معرفة حدسية بهذا إذا ما فكر في المقصود من لفظ «يوجد» عندما يطبقه على الأشياء المحسوسة، فأنا أقول عن المنضدة متى أكتب عليها: إنها توجد؛ أي: أنني أراها وأحسها، وإذا غادرت غرفتي فسأقول: إنها موجودة، وأعني بذلك أنني لو وجدتها في حجرتي فسأدركها، أو أن روحاً أخرى معينة تدركها بالفعل، وعندما يقال: إن هناك رائحة، فالمقصود أن تشم، أو أن هناك صوتاً، فالمقصود أنه يسمع.. أما ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكرة وجوداً مطلقاً، دون أية صلة بكونها مدركة، فذلك ما لا

(١) «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود ص٢٨.

أتصوره على الإطلاق، فوجود الأشياء هو كونها مدركة»[١].

لكن «باركلي» قد غلا في مثاليته غلواً فاحشاً حيث ـ كما في نصه السابق ـ اشترط لوجود الشيء الخارجي وجوداً مطلقاً أن يكون مدركاً، ففي رأيه أن ما لا يدرك من الأشياء لا يوجد وجوداً مطلقاً، لكنه بهذا المبدأ الغارق في المثالية اصطدم بحقيقة نفسية ضرورية، وهي أن إحساسنا بالأشياء ليس تابعاً لإرادتنا، بل هو مفروض علينا، وهذا يقضي بموضوعية الأشياء لا بذاتيتها، كما أن الأشياء المدركة مستمرة الوجود مع أن إدراكنا لها ليس مستمراً، فكيف ـ إذن ـ يكون وجودها مشروطاً بإدراكنا لها؟!

وقد اضطر «باركلي» تجاه هذه الضرورة النفسية إلى افتراض قوة روحية لتعليل استقلال إحساسنا بالأشياء عن إرادتنا، ولذلك يقول: «فأياً ما كانت القوة التي أتملكها على أفكاري الخاصة، فإني أجد الأفكار التي تدرك فعلاً بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية، أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري.. فالصورة المنطبقة في هذه الحالة ليست من صنع إرادتي أبداً، لا بد إذن أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تحدثها»[٢]، لكن «باركلي» بتعليله استمرار وجود الأشياء مع عدم إدراكنا لها بكونها مدركة بالنسبة لروح أو إرادة أخرى، أوقع نفسه في تناقض، إذ يستلزم بتعليله ذاك أحد أمرين إما أن يكون للأشياء وجود مستقل، وإما أن تكون ذاتية بالنسبة لتلك الروح أو الإرادة، فإن كان لها وجود مستقل فقد هدم ما بناه في فلسفته المثالية، وإن كان وجودها ذاتياً بالنسبة لتلك الروح أو الإرادة فلا فرق بين تلك الروح أو الإرادة وبين الإنسان وتعود المشكلة من جديد.

---

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص٧٠.
(٢) المصدر السابق، ص١٥٩ ـ ١٩٦.

والمقصود ـ في سياق هذا المبحث ـ أن أبين الجذور الفلسفية لتلك المقدمة المثالية، التي التزم بها الدكتور زكي ـ وهي القول بذاتية صفات الأشياء الخارجية ـ والتي بنى عليها نتائجه ومواقفه المثالية، وسنناقشها في موضعها ـ إن شاء الله ـ، غير أني في هذا المقام سأبين الدافع إلى تبني الدكتور زكي تلك المقدمة المثالية السابقة، والمتأمل في ذلك يجد أن الحامل له على جعل صفات الأشياء الخارجية ذاتية أمران:

الأول: الشك في نقل الحواس:

ففي سياق طعنه في قدرة الحواس على نقل الموضوعات الخارجية يقول: «إن الإحساس «باللون» لا يدل على أن الشيء الملوَّن موجود في الخارج بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود...»[1].

فهو يدلل على عدم الثقة في وجود الأشياء الخارجية وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذات بالطعن في قدرة الحواس على نقل الأشياء الخارجية نقلاً صحيحاً غير متوهم، والشأن ـ عنده ـ أن كثيراً ما تنقل الحواس وجود أشياء ثم يتبين وهمها.

لكن لا يسلم للدكتور زكي طعنه في صحة نقل الحواس السليمة؛ لأنها ليست حاكمة حتى يتطرق لها الخطأ ـ كما أشرت إليه سابقاً ـ بل إن نقلها نقل يقيني، أما الخطأ في تصور ما تنقله، كتوهم وجود أشياء ثم يثبت عدم وجودها، مثل «السراب» أو «العصا التي تبدو منكسرة في الماء»، أو أوهام السمع والبصر في حالة المرض أو المنام، أو اختلال في طبيعة الحواس، كل هذه الأخطاء والأوهام راجعة إلى أحد سببين:

الأول: شذوذ حالة المدرك وعدم سلامة حواسه، إما لمرض كأوهام الجنون، وإما لتأثير المنام كأوهام الأحلام، وإما اختلال في طبيعة وفطرة

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

الحواس، فالحواس في هذه الحالة لا تكون بمأمن من الخطأ، لكن لا يلزم من الإقرار بخطأ الحواس في هذه الحالة الطعن في صدق نقلها في حالة سلامتها، لكن المثاليين والشكاك لم يفرقوا بين تلك الحالتين، بل حاكموا الحواس في حالة سلامتها بأخطائها في حالة عدم سلامتها ثم استنتجوا من ذلك خطأ الحواس مطلقاً، فهذا ديكارت ـ مثلاً ـ يدلل على شكه في الحواس بأوهام الأحلام المحسوسة في المنام، وفي ذلك يقول: «. . . ما ظننت قط أني أحس بشيء وأنا يقظان إلا واستطعت الظن أحياناً أني أحس به وأنا نائم، ولما كنت لا أظن أن الأشياء التي يلوح لي أني أحس بها أثناء نومي، تصدر بالفعل عن أشياء خارجة عني فأنا لا أرى لماذا أصدق ما يبدو أني أحس به وأنا يقظان أكثر من تصديقي لما أحس به وأنا نائم»[(١)]، فقياس «ديكارت» حياة اليقظة على «حياة المنام والأحلام» خطأ منهجي في المعرفة؛ لأن الأحلام ـ وإن كانت ظاهرة نفسية مألوفة ـ إلا أنها ليست طريقاً من طرق الإدراك، وبهذا المعنى تكون حالة شاذة.

ولا ريب أن خطأ المنهج الاستدلالي للمثالية في التشكيك في الحواس ـ والمتمثل في اعتمادهم على حالات الشذوذ ـ يؤدي إلى التشكيك لا في الحواس فحسب، بل في أداء العقل نفسه، إذ إنه يلزم من اتباع هذا المنهج التشكيك في تصورات العقل وتصديقاته بدلالة أن بعض العقول تفكر بطرائق فاسدة منطقياً كعقول الأطفال والمجانين والجهلة، لكن الأمر الذي يقطع تسلل هذا الشك إلى العقول هو التفريق بين الحالات الشاذة والحالات السوية وقطع التلازم بينهما، فخطأ الحالات الشاذة لا يعني خطأ الحالات السوية لاختلاف الحالتين في الكيف، إذ المراد بالحواس في لسان الموقف الفطري هي حواس الإنسان السوي السليم الذي اكتملت حواسه الخمسة، وهو في حالة طبيعية لا يشوبها مرض أو شذوذ.

---

(١) «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، رينيه ديكارت، ص٢٢٦.

الثاني: الاختلاف في واقع الأشياء الموضوعي مع الاعتماد على حاسة واحدة، فإن الواقع الموضوعي للأشياء الخارجية قد يتغير لأسباب، إما للبعد كرؤية الكوكب البعيد صغيراً، وإما لغير ذلك من الأسباب الطبعية الخارجة عن إدراك الحواس، كرؤية العصا مكسورة في الماء، فما يتوهم من اختلاف طبيعة المدرَك بالحواس لا علاقة له بخطأ الحواس، بل قد يكون سبب هذا الاختلاف تغيير الواقع الموضوعي للمدرَك نفسها، ذلك لأن الحواس ناقلة للواقع الموضوعي كما هو في الخارج، سواء كان باقياً على طبيعته الأصلية المحسوسة أو مختلفاً عن أصله.

ويلاحظ على حجج المثاليين في طعن نقل الحواس، اعتمادها على افتراض نوع من الانفصال بين الحواس، والتركيز على حاسة واحدة هي حاسة الإبصار في معظم حججهم، مع إهمالهم للجوانب الأخرى، ذلك لأن العلاقة بين الحواس كلها علاقة تكاملية، ففي إدراكنا المعتاد الطبيعي نستعمل حواسنا كلها معاً ولا نجزم بالحكم على شيء لمجرد إدراك حاسة واحدة له، إلا إذا كان هذا الشيء المدرك بعيداً لا يمكن إلا أن أستعمل معه حاسة واحدة وهي الإبصار، فالأمثلة التي ضربها الغزالي وديكارت(١) كرؤية العصا منكسرة في الماء أو رؤية الأبراج المربعة من بُعدٍ مستديرةً أو رؤية التماثيل الضخمة من بعد صغيرة، كل هذه الأمثلة قائمة على الاكتفاء بتجربة حاسة واحدة وهي الإبصار، بينما الصواب إعطاء كل الحواس فرصة إثبات صحة إدراكها، إذ بتعاضد حاسة اللمس مع حاسة البصر يمكن إدراك حقيقة الأمثلة السابقة، ومع التسليم ـ جدلاً ـ بخطأ حاسة الإبصار فإنه لا يلزم منه خطأ جميع الحواس، والحق أن منهج حجج المثالية في هذا الباب قائم على فهم تجزئي للمعرفة الحسية، وذلك بعزل حاسة واحدة

---

(١) انظر: «المنقذ من الضلال»، الغزالي، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الحادية عشر ١٩٨٣م، ص٣٥؛ و«تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، ديكارت ص٢٢٦.

عن بقية الحواس، والواجب فهم المعرفة الحسية فهماً متكاملاً تتكامل فيه حواس الشخص المدرك.

والمقصود ـ في سياق هذا المبحث ـ بيان أن كل الأوهام التي تأتي عن طريق الحواس لا علاقة لها بالحواس نفسها في حالة سلامتها؛ لأنه لا وظيفة للحواس السليمة إلا نقل الواقع الموضوعي نقلاً يقيناً، كالتصوير الفوتوغرافي الناقل للواقع الموضوعي كما هو في الخارج، وبهذا يظهر بطلان ما استدل به الدكتور زكي على التشكيك في نقل الحواس، إذ يقول ـ كما نقلته سابقاً ـ: «بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود. . . .»[1]، لكن هذا الوهم ـ كما قررته سابقاً ـ إما أنه راجع إلى شذوذ حالة المدرك وعدم سلامة حواسه، وإما راجع إلى التغيير الموضوعي للأشياء الخارجية، وبذلك لا يصح أن يكون دليلاً على الطعن في نقل الحواس.

الثاني: الخلط بين الموقف الطبيعي الفطري والمجال العلمي:

هذا هو السبب الثاني الذي حمل الدكتور زكي على جعل صفات الأشياء الخارجية صفات ذاتية، فاكتشاف العلم الحديث لحقائق مخالفة تمام المخالفة للحقيقة الواقعة للأشياء الخارجية المدركة بالحواس إدراكاً فطرياً، دليل ـ في نظره ـ على عدم الثقة في نقل الحواس، بل دليل على بطلان مطابقة الإدراك الحسي للواقع الخارجي، فحقيقة اعتراض الدكتور زكي على مطابقة الإدراك الحسي للواقع الخارجي للأشياء ـ والذي ذكرناه وناقشناه في أوائل هذا المبحث ـ قائم على الخلط بين الموقف الطبيعي الفطري والمجال العلمي، ومما قاله في اعتراضه السابق قوله: «مَنْ مِنَ الناس تكون الصورة الذهنية التي عنده عن الشيء هي الفكرة الصحيحة عن ذلك الشيء، أهو الإنسان العادي بحواسه المجردة أم العالم

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

بمجاهيره؟...»[1]، ثم ينتهي إلى القول بـ: «أن الصورة الذهنية التي أكونها لنفسي عند رؤيتي لشيء ما ليست هي بالمعرفة الصواب عن حقيقة ذلك الشيء»[2]، وقد ناقشت هذا الاعتراض في أوائل هذا المبحث، لكن ما يهمنا هنا هو تفسير الأسباب التي دفعت الدكتور زكي إلى تبني ذاتية صفات الأشياء الخارجية.

المقدمة الثانية: الفصل بين ظواهر الأشياء وحقائقها:

وتتمثل هذه المقدمة المثالية في الاعتقاد بأن الأشياء الخارجية مكوَّنة من أمرين:

الأول: ظواهر الأشياء، وهي معطياتها الحسية وصفاتها، كلونها وشكلها.

الثاني: الأشياء، وهي حقيقتها وواقعها الخارجي، الذي هو مصدر تلك المعطيات الحسية.

وهذان الأمران ـ المكوِّنان للأشياء الخارجية ـ حقيقتان منفصلتان، فظواهر الأشياء وصفاتها لا تعني حقائق الأشياء، فبينهما فجوة وانفصال، وأما الإدراك الحسي فإنه يتعلق بصفات الأشياء ومعطياتها الحسية دون واقعها الخارجي وحقائقها في ذاتها، وبناء عليه ـ كما سيأتي تقريره ـ فإنه لا يمكن إثبات وجود الأشياء الخارجية إثباتاً مستقلاً بمجرد إدراك معطياتها وصفاتها الحسية؛ لأن صفات الأشياء الخارجية ذاتية لا موضوعية، كما تقرر في المقدمة المثالية الأولى.

وقد التزم الدكتور زكي بهذه المقدمة المثالية، ففي سياق نقده للمذهب الحدسي في طبيعة المعرفة بيَّن معنى الإدراك الحسي المباشر للشيء الخارجي بقوله: «... لكننا في البحث الفلسفي للإدراك الحسي لا

(١) «نظرية المعرفة»، زكي نجيب محمود ص١٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٧.

نقصد إلى هذا المعنى الدارج بكلمة «المباشرة»، بل نفرق بين الشيء كما هو قائم في الخارج وبين انطباعه على الحاسة، ونسأل بعد ذلك: ما الذي يتيح لي أن أنفذ خلال انطباعي الحسي ـ وهو كل بضاعتي ـ بحيث أتناول بعلمي شيئاً هو أصل لهذا الانطباع الذي عندي؟...»[١].

وسأتناول ـ في هذا السياق من هذا المبحث ـ جذور تلك المقدمة المثالية في الفلسفة الحديثة، والتي أثرت على فكر الدكتور زكي الفلسفي في قبوله لتلك المقدمة، وقد تمثلت تلك الجذور الفلسفية في بعض رموز الفلسفة الحديثة أهمهم من يلي:

١ ـ «باركلي»: وهو إمام المثالية في الفلسفة الحديثة، ففي تقريره لفلسفته المثالية يفرق «باركلي» بين الظواهر والأشياء في ذاتها، ليصل بذلك إلى غايته المثالية، وهي إنكار ما وراء ظواهر الأشياء، وفي ذلك يقول: «الإحساس هو المعطى الوحيد الذي يمكنكم الوصول إليه، فبأي حق إذن تبحثون خلف هذه الإحساسات عن ضمانة مادية، الوجود هو الإدراك، وليس العالم شيئاً سوى الإحساسات التي تتكون لدي عنه»[٢].

فما دام أن كل شيء في الوجود ما هو إلا معطيات حسية ـ في نظر باركلي ـ فإن المعطيات الحسية ما هي إلا إحساسات تتكون في الذات، وبذلك يصل إلى تقرير مبدئه القائل: «الوجود هو الإدراك»، فباركلي ينكر المادة عموماً بهذا المبدأ المثالي، ولذلك يقول: «أنا أقول عن هذه المنضدة التي أكتب عليها: إنها موجودة، وأقصد بذلك أنني أراها وأحس بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبي فسأقول عنها: إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أنني لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها، أو أن ثمة عقلاً آخر يقوم بإدراكها الآن.. فوجود الأشياء قائم في إدراكها، ومن

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٢.

(٢) «النظرية المادية في المعرفة»، روجيه جارودي، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية، ص٧.

المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التي تقوم بإدراكها»[١].

٢ ـ «كانت»: على الرغم من أن كثيراً من فلاسفة التفكير المثالي افترضوا التفرقة بين ظواهر الأشياء والأشياء في ذاتها، إلا أن «كانت» نادى بها صراحة، بل وجعلها جزءاً رئيساً مكمِّلاً لبناء فلسفته النقدية، إذ لما كان هدف فلسفة «كانت» النقدية هو إثبات استحالة الميتافيزيقا التي يحاول العقل المحض إثباتها مع تجاوزه للتجربة الحسية، كان الغرض الذي افترضه «كانت» وهو «أننا ندرك ظواهر الأشياء لا الأشياء في ذاتها» منطلقاً لإثبات استحالة الميتافيزيقا، ولنقد العقل المحض في تجاوزه للتجربة الحسية، وفي تقرير هذا الغرض المثالي، وهو الفصل بين الظواهر والأشياء في ذاتها، يقول «كانت»: «. . . إن كل حدس لنا ليس إلا تمثلاً لمظهر، وإن الأشياء التي ندركها بالحدس ليست في ذاتها على نحو ما ندركها بالحدس، وإن تركيب علاقاتها ليس في ذاته على نحو ما يبدو لنا، وإنه إذا ما أزيلت الذات، أو حتى التركيب الذاتي للحواس بوجه عام فحسب، لاختفى كل تركيب للأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل لاختفى المكان والزمان ذاتهما، فهما بوصفهما مظاهر، لا يمكن أن يوجدا في ذاتهما، بل فينا نحن فقط، أما ما قد تكونه الأشياء في ذاتها مستقلة عن كل قدرة لحساسيتنا على تلقيها فذلك ما يظل مجهولاً لدينا تماماً، ونحن لا نعرف إلا طريقتنا في إدراكها، وهي طريقة خاصة بنا، ولا يشارك فيها كل موجود بالضرورة، وإن كان كل كائن بشري يشارك فيها حتماً»[٢].

ففي هذا النص يقرر كانت أن الحدس ـ ويعني به الانطباع بالمعطيات الحسية ـ لا يدرك من الأشياء الخارجية إلا ظواهرها التي «لا يمكن أن

(١) «باركلي»، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر العربي، ص١٤٢.

(٢) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص٧٨.

توجد في ذاتها بل فينا نحن» أما ما وراء هذه الظواهر وهي «الأشياء في ذاتها»، فهي مخالفة تمام المخالفة لما ندركه بالحدس من الأشياء، لكنها مجهولة لنا تماماً مع أنها تمثل حقيقة الأشياء، والسبب في جهلنا بحقائق الأشياء في ذاتها ـ من وجهة نظر «كانت» ـ هو مبدؤه المعرفي القاضي بأن كل عيان أو حدس لا بد أن يكون حسياً، وبذلك يستحيل الوصول إلى أي حدس عقلي، ولذلك ـ ومن وجهة نظر «كانت» ـ «لو أننا حاولنا تطبيق مقولاتنا الذهنية على تلك المعقولات فإننا لن نتوصل إلى أية معرفة عقلية، بل سنكون عندئذ قد تجاوزنا دائرة الحدس الحسي التي هي النطاق الوحيد المشروع لاستخدام تلك المقولات، ومن هنا فإنه ليس في وسعنا بأي حال من الأحوال أن نكوّن في أذهاننا مفهوماً إيجابياً عن الشيء في ذاته، بل كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتصوره بطريقة سلبية صرفة»[1].

لكن تقرير استحالة تجاوز التجربة والعيان الحسي مع افتراض وجود الشيء في ذاته مشعر بالتناقض؛ لأن افتراض وجود الشيء في ذاته الذي لا يقوم على أساس أية تجربة أو عيان حسي، يحتم علينا تجاوز التجربة والعيان الحسي وهذا التناقض لازم لـ«كانت».

ولغموض فكرة «الشيء في ذاته» في فلسفة «كانت»، وقع «كانت» نفسه في وجه آخر من التناقض، من حيث إنه وصف «الأشياء في ذاتها» بوصفين متناقضين الأول: أنها مجهولة لدينا تماماً، والثاني: أنها مخالفة لظواهر الأشياء تماماً، ووجه التناقض هو أنها إذا كانت مجهولة لنا تماماً فكيف يصح لنا أن نحكم على طبيعتها بأنها مختلفة عن الظواهر؟!! بل إذا كانت الأشياء في ذاتها مجهولة لنا تماماً فإن لها احتمالين في علاقتها بظواهر الأشياء، إما أن تكون مخالفة للظواهر وإما أن تكون موافقة لها، وكلاهما احتمالان قائمان ما دام أن جهالة الأشياء في ذاتها قائمة، ولا

(١) «كانت أو الفلسفة النقدية»، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ص١٠٨.

يصح أن نجزم بأحدهما دون برهان ودليل ـ كما فعله كانت ـ بل هذا تحكم مرفوض.

والحاصل أن «كانت» خالف الموقف الفطري من وجهين:

الأول: تأكيده على أن الإدراك الحسي للأشياء راجع إلى الذات لا إلى صفات موضوعية.

الثاني: تفريقه بين الظواهر والأشياء في ذاتها، مع تأكيده على استحالة إدراكنا للأشياء في ذاتها، وإنما غاية ما ندرك منها هو ظواهرها.

وهكذا يسير كانت في خطى المثالية التي بلغت قمتها لدى باركلي، غير أن هناك فرقاً بين مثالية «كانت» النقدية وبين مثالية «باركلي» المادية، وذلك من وجهين:

* الأول: أن «كانت» يفترض أن وراء تلك الظواهر حقيقة لكنها مجهولة، أما باركلي فينكر أي حقائق وراء تلك الظواهر، بل هي ـ في نظره ـ وهم لا حقيقة له.

* الثاني: أن مخالفة مثالية «كانت» للموقف الفطري تعد المقدمة الأولى والمظهر الأول لفلسفة كانت النقدية، إذ إن فصله بين الظواهر والأشياء وجعلها ذاتية، كانت بمثابة الفرض الأول الذي بنى عليه كانت فلسفته، أما مخالفة مثالية باركلي للموقف الفطري فإنها نتيجة نهائية لمقدمات استدلالية، إذ إن مبدأه القائل: «إن وجود الشيء هو كونه مدركاً» لم يأت إلا بعد مقدمات مثالية.

٣ ـ «رسل»: ففي تناوله لمشكلة العلاقة بين الذات العارفة والأشياء الخارجية، انطلق لحل هذه المشكلة من مصادرتين: الأولى: الفصل بين الظواهر والأشياء في ذاتها؛ أي: بين الأشياء ومعطياتها الحسية، والثانية: تعليقه الإدراك الحسي بالظواهر والمعطيات الحسية دون واقعها الخارجي المتمثل في الأشياء، ورتب على ذلك استحالة إثبات واقع الأشياء من

مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية، فالمعطيات الحسية ـ في نظر رسل ـ يقينية، أما الأشياء نفسها فيختلف فيها باختلاف الإدراكات الحسية من شخص لآخر إذا نظر إليها من زاوية أخرى أو أجرى عليها تجارب حسية مختلفة، وقد بلور «رسل» موقفه الفلسفي من طبيعة المعرفة في تحليله المعرفة البشرية إلى نوعين:

الأول: المعرفة المباشرة وهي أساس المعرفة ـ في نظره ـ وتتميز بكونها بسيطة لا تحتاج إلى معرفة لحقائق الأشياء في ذاتها؛ لأنها تتم نتيجة انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس، فهي مجرد وعي من الشخص بوجود الشيء بواسطة صلته المباشرة به، مثل إدراك لمعة الضوء أو الصلابة من المنضدة.

الثاني: المعرفة بالوصف وتتميز بكونها معقدة لأنها بحاجة إلى بعض المعرفة بالحقائق أساساً لها، وقد تكون هذه الحقائق على هيئة مبادئ عامة أو قوانين طبيعية، فمن هذه الحقائق ما هو استقرائي المنهج، ومنه ما هو استدلالي الطريقة، ذلك لأنها تتم حين يركب الشخص من مجموعة المعطيات الحسية للشيء معرفة جديدة مستدلة، فمثلاً معرفتي بوجود المنضدة نتيجة مستدلة من تركيب معطياتها الحسية، فالاتصال غير المباشر بالشيء المادي للمنضدة ـ مثلاً ـ هو موضوع المعرفة بالوصف.

وفي ذلك يقول «رسل» شارحاً فلسفته المعرفية تلك: «سنقول: إن لدينا اتصالاً مباشراً بشيء ما إذا كنا على وعي بذلك الشيء وعياً مباشراً، دون أن تتوسط في ذلك أية عملية استدلالية أو أية معرفة بحقائق، وعلى ذلك فحين تكون منضدتي حاضرة أمامي، فأنا على اتصال مباشر بالمعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهر المنضدة ـ لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها . . . إلخ ـ فكل هذه الأشياء أكون على وعي مباشر بها حين أكون للمنضدة رائياً ولامساً . . وهكذا تكون المعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهر منضدتي أشياء بيني وبينها اتصال مباشر، أشياء أعرفها

مباشرة في حالها التي هي عليها، أما معرفتي بالمنضدة باعتبارها شيئاً مادياً فهي ـ على عكس ذلك ـ ليست معرفة مباشرة، فالمنضدة كما هي إنما أحصل على علمي بها عن طريق الصلة المباشرة بالمعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهرها، وقد رأينا.. أنه يمكن الشك ـ دون إغراق في السخف ـ فيما لو كان للمنضدة وجود على الإطلاق، على حين أنه محال علينا أن نشك في معطياتها الحسية، فمعرفتي بالمنضدة «باعتبارها شيئاً مادياً» هي من النوع الذي سأطلق عليه اسم «المعرفة بالوصف» فالمنضدة هي «الشيء المادي الذي عنه يصدر كذا وكذا من المعطيات الحسية»، هذا القول يصف المنضدة، ووسيلة الوصف هي المعطيات الحسية، فلكي تعرف أي شيء عن المنضدة فلا بد من معرفة حقائق تربطها بأشياء يكون لنا بها اتصال مباشر، إذ لا بد أن تعرف أن كذا وكذا من المعطيات الحسية صادرة عن شيء مادي، وليس هناك حالة عقلية واحدة نكون فيها على وعي مباشر بالمنضدة «باعتبارها شيئاً مادياً»...»[1].

وخلاصة القول أن «رسل» كغيره من المثاليين ـ يفصل بين ظواهر الشيء والشيء في ذاته، فظواهر الأشياء ـ في نظره ـ تتم معرفتها عبر المعرفة المباشرة، وهي معرفة يقينية وأما الشيء المادي ـ أو كما يسميه «كانت» الشيء في ذاته ـ فتتم معرفته عبر المعرفة بالوصف، والمراد بها المعرفة الاستدلالية بواسطة معطيات الشيء الحسية.

وقد حاول المثاليون بناء مقدمتهم المثالية السابقة القائلة بالتفريق بين الظواهر والأشياء في ذاتها على حقيقة مسلمة، وهي أن غاية ما ندركه من الأشياء هو معطياتها الحسية، وأن الإنسان لا يمكن أن يتصور إلا مجموعة من المعطيات الحسية، ولذلك يقول هيوم: «... إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات

---

(١) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، النص الرابع، ص١٥٣ ـ ١٥٥.

بأشياء لا يبلغ إليها. . .»[١].

لكن ـ مع تسليمنا بتلك الحقيقة ـ لا تلازم بينها وبين تلك المقدمة المثالية القائلة بالتفريق بين ظواهر الأشياء والأشياء في ذاتها، بحيث نثبت وجود المعطيات الحسية دون وجود واقعها الخارجي المستقل عن إدراكنا لمعطياته الحسية؛ لأن إدراك المعطيات الحسية للأشياء هو نفسه إدراك الأشياء إدراكاً مباشراً، لاستحالة الفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية؛ لأنهما حقيقة واحدة لا حقيقتان مختلفتان، بل إن افتراض أن هناك أشياء مغايرة لمعطياتها الحسية افتراض ميتافيزيقي غارق في المثالية، إذ لا مستند له من الأدلة العقلية أو الحسية، ومن هنا نعلم مدى التناقض المنهجي الذي وقع فيه الدكتور زكي، وذلك بافتراضه أشياء مغايرة لمعطياتها الحسية ـ كما سبق النقل عنه من التفريق بين الأشياء ومعطياتها الحسية ـ إذ إن هذا الافتراض يتناقض مع أصل فلسفته الحسية القاصرة للمعرفة على التجربة والظواهر الحسية، فكيف يصح ـ إذن ـ للدكتور زكي ـ بناء على أصل فلسفته الحسية ـ أن يثبت وجود أشياء لا علاقة لها بالظواهر الحسية علاقة مباشرة؟ وهل يعني هذا إلا وقوع الدكتور زكي في حمأة الميتافيزيقا التي كان ولا زال يحذر منها، بل حكم عليها باللغو والهراء الذي هو أحط من منزلة الكذب؟!!.

ثالثاً: موقف زكي نجيب محمود من مشكلة وجود العالم الخارجي:

بادىء ذي بدء، وقبل بيان ومناقشة موقف الدكتور زكي من تلك المشكلة أرى ـ لزاماً ـ التأكيد على بيان الموقف الفطري والفرق بينه وبين الموقف المثالي من تلك المشكلة على وجه العموم فأقول: مستعيناً بالله:

تُعدّ هذه المشكلة من أعقد المشاكل الفلسفية التي تواجه المثاليين؛ لأنهم على اختلاف رؤيتهم من وجود الأشياء، مثل «باركلي» القائل بأن

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٧٠.

وجود الأشياء هو كونها مدركة، و«كانت» القائل بأن ما ندركه من الأشياء ما هو إلا ظواهر، كلهم يحاول عبثاً ـ تفسير وتعليل ما يؤمن به الموقف الفطري العملي من خارجية واستقلال العالم، ومكمن تعقيد المشكلة وصعوبتها بالنسبة لهم تتمثل في اصطدامهم بمسلَّمات الفطرة البشرية.

بينما الموقف الفطري ـ كما أشرت إليه سابقاً ـ لا يجعل وجود العالم الخارجي مشكلة أصلاً؛ لأنها مسألة محسومة ـ في نظره ـ بوسيلة وحيدة ضرورية، وهي الإدراك المباشر، فهو المعيار الحاسم والمتأصل في فطر الناس لوجود الأشياء في العالم الخارجي وجوداً موضوعياً، وبناءً على ذلك فإن الموقف الفطري لا يجعل البراهين العقلية طريقاً ووسيلة لإثبات وجود العالم الخارجي، كما يفعله المثاليون الذين يثيرون الشكوك حول وجود العالم الخارجي، ويخضعون هذا الوجود للبراهين العقلية، إذ الموقف الفطري لا يرى أن وجود العالم الخارجي متعلق بمجال البرهنة العقلية ما دام أنه مدرك إدراكاً مباشراً، فالبرهنة العقلية ـ في نظره ـ لا مجال لها فيما إذا كانت الأشياء مدركة بالإدراك الحسي الضروري.

والخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة المثاليون تجاه مسألة وجود العالم الخارجي، هو عدم فهمهم لطبيعة وحقيقة تلك المسألة، فبناء على فهمهم المغلوط لها درسوها بمنهج غير منسجم مع طبيعتها، يتمثل ذلك المنهج في المنهج الاستدلالي إما الاستنباطي أو الاستقرائي، لكن هذا المنهج مع ظهور تنافره مع طبيعة تلك المسألة فإن فيه تعذيباً للنفوس بلا جدوى، فـ«الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها...»[١].

وربما يكون سبب وقوعهم في ذلك الخطأ هو الآثار المنهجية التي يحدثها المنهج الفلسفي، القائم على الولع بإثارة المشكلات والبحث عن

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ٢/٧.

حلولها، ولذلك يقول ابن تيمية في أمثال هؤلاء الفلاسفة: «كثير ممن تعود البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة، فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البينة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر...»(١).

والمقصود أن الفلاسفة المثاليين أفرطوا في طلب البرهنة العقلية على وجود العالم الخارجي، وهو أمر لا يحتاج إلى تلك البراهين العقلية؛ لأنه حقيقة مباشرة لا حقيقة مقررة بالبرهان، فالقضايا والعلوم الضرورية لا تقبل البراهين العقلية، وهذا ما قرره ابن تيمية؛ إذ يقول: «العلوم الضرورية يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية، مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية.. والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطاً إما لفساد عَرَض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية، أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا ترك...»(٢).

فإثبات القضايا الضرورية يتنافر مع طبيعة البراهين العقلية، ووجه تنافر البرهنة العقلية مع مسألة وجود العالم الخارجي يتمثل في أمرين:

الأول: أن مسألة وجود العالم الخارجي تُصَنَّف من الأمور الواضحة التي لا يمكن للإنسان إنكارها، ولكنه يظل دائماً عاجزاً عن إثباتها بالطرق

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٧٧.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٣/ ٣١٠.

الاستدلالية، ولا يعني هذا عدم وجودها!! ففي «الواقع أن هناك أموراً عديدة واضحة كل الوضوح، ويثبتها الواقع العملي كل لحظة، ولكن يصعب وربما يستحيل إيجاد برهان لها، بل إنه ليبدو أنه كلما ازداد الشيء وضوحاً كان الإتيان ببرهان لإثباته أصعب، ولكن النقد في مثل هذه الحالات ينبغي أن يوجه إلى محاولة البحث عن برهان، لا إلى وضوح الشيء ذاته، فما أصعب أن يثبت المرء أن هذه الورقة التي أكتب عليها بيضاء «إلا بقياس ذبذبة الضوء، وهي عملية عظيمة التعقيد، ولا تؤلف برهاناً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة»، ولنفرض أنك أبديت لصديقك في يوم مشمس إعجابك بالدفء الذي تبعثه الشمس، فأجاب: أثبت لي أن الشمس طالعة! فهل يكون من السهل الإتيان بمثل هذا الإثبات؟ وهلا يكون أفضل رد في هذه الحالة هو الإشارة إلى عملية الإدراك ذاتها، واستبعاد طلب الإثبات في الحالات التي تحدث فيها هذه العملية؟...»[1]، إذ موضوع الإثبات بالبراهين العقلية متعلق بما لا يمكن إثباته بالإدراك الحسي، بمعنى أن عدم القدرة على الإدراك شرط للعملية الاستدلالية العقلية، وهذا ما لا ينطبق على وجود العالم الخارجي المدرك بالحواس إدراكاً مباشراً.

الثاني: أن البحث عن البراهين العقلية على إثبات وجود العالم الخارجي يعطل سير السلوك العملي في مجراه الطبيعي، ذلك لأن إمكان حياة الإنسان العملية قائمة على الاكتفاء بالتجارب المباشرة في تعامله مع أشياء العالم الخارجي، ولذلك يقول «اسبينوزا»: «من الصحيح تماماً أننا كثيراً ما نسلك في العالم بالتخمين، ولكن من غير الصحيح أننا نمضي في تأملاتنا بالتخمين، فنحن مضطرون في الحياة المعتادة على السير وفقاً لما هو مرجح، أما في تأملاتنا النظرية فإن غايتنا هي الحقيقة، وأن المرء ليهلك جوعاً وعطشاً إذا رفض أن يشرب ويأكل إلا بعد أن يثبت إثباتاً

---

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص١٤٤.

كاملاً أن المأكل والمشرب نافعان، والأمر ليس كذلك في الفكر»[١].

لكن ـ ومع ضرورة وجود العالم الخارجي وجوداً موضوعياً ـ فإن غالب الفلاسفة المثاليين يرون أن العالم ليس مستقلاً عن ذواتنا، بل وجوده ذاتي لا موضوعي، وقد اعتمدوا في تقرير نظرتهم المثالية للعالم على تلك المقدمتين المثاليتين اللتين قررتهما فيما سبق في أوائل المبحث، لكنهم ـ ومع ذلك ـ يستدلون على نظرتهم المثالية للعالم، والمتمثلة في عدم استقلال العالم الخارجي عن ذواتنا وعدم وجوده الموضوعي بتوقف صورة العالم الخارجي كما ندركها على ذواتنا، لكن توقف صورة العالم الخارجي كما ندركها على ذواتنا وإن كان حقاً ـ لأنه لا يمكن إدراك صورة العالم الخارجي إلا بالحواس الذاتية ـ إلا أنه لا تلازم بينه وبين كون العالم الخارجي نفسه ذاتياً، فانتساب العالم الخارجي إلى الذات لا يمنع من احتفاظه بخارجيته واستقلاله عن الذات، ويدل على بطلان هذا التلازم، أننا لو فرضنا وجود عالم آخر ـ غير عالمنا هذا ـ مكون من كائنات مدركة تتمتع بالحواس والأذهان ومكون ـ أيضاً ـ من أشياء ذات وجود مستقل، لكن تلك الكائنات العاقلة يستحيل عليها إدراك تلك الأشياء المستقلة إلا من خلال حواسها وأذهانها.. فكيف إذن تبدو هذه الأشياء المستقلة لتلك الكائنات العاقلة؟ ثم كيف تبدو العلاقة بين تلك الأشياء المستقلة والكائنات العاقلة بالنسبة لنا نحن المطلعين عليها؟ سيكون من الطبيعي أن تبدو هذه الأشياء في نظر بعض هذه الكائنات ذاتية؛ لأنها ـ في نظرها ـ متوقفة في وجودها تماماً على حواسها وأذهانها، لكن هذه النظرة وذاك التعليل وَهْمٌ توهمته تلك الكائنات، بل إن حقيقة أمر هذه الأشياء مستقلة تماماً عن حواس تلك الكائنات وأذهانها، وهذا ما تدركه نظرتنا الخارجية عن هذا العالم المفترض والتي أدركت تلك الكائنات والأشياء المستقلة.

فلا تلازم بين كون الإدراك ذاتياً وبين نفي وجود العالم الخارجي أو

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٩.

التشكيك فيه، هذا إذا سلمنا بأن الإدراك خاص لا اشتراك فيه، والحق كما أنه خاص فهو مشترك إما في عين المدرك كرؤية الشمس، وإما في نوعه كمعرفة اللذة والألم، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «. . . الحسّيات. . قد يحصل فيها اختصاص واشتراك وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه، فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع واللذة والألم، فإن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك»[1].

والمقصود أن المذهب المثالي ـ بمعناه العام ـ يتلمس لإثبات وجود العالم الخارجي طريقة الاستدلال والبرهان العقلي، ويتنكب الطريق الفطري الواضح وهو الإدراك الحسي المباشر، وسأضرب ـ على ذلك ـ برؤية فيلسوفين:

الأول: فيلسوف عقلي، وهو «ديكارت» الذي يحاول إزالة شكوكه بوجود العالم الخارجي، باللجوء إلى مجموعة من الاستدلالات المنطقية؛ لأنه لا يقنع بأن وجوده حقيقة مدركة، وفي ذلك يقول: «لما كان الله تعالى منبع كل حقيقة فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً، تلك هي المبادئ التي استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومن هذه المبادئ استنبطت استنباطاً واضحاً كل الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية الفيزيقية، أعني وجود الأجسام ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً وذات أشكال مختلفة ومتحركة على أنحاء مختلفة. . .»[2].

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ١/ ١١٢.

(٢) «فلسفة ديكارت ومنهجه»، دراسة تحليلية ونقدية، مهدي فضل الله، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

الثاني: فيلسوف تجريبي وهو «هيوم» الذي يرى أن الإيمان الفطري بوجود الأشياء وجوداً مستمراً ومستقلاً عن الذات، هو إيمان لا يقوم على أساس فلسفي، ولا يرتكز على العقل مطلقاً، بل هو ـ في نظره ـ إيمان الأطفال والفلاحين، ليس له أية قيمة.

ولذلك بقي «هيوم» متشككاً في وجود العالم الخارجي، باحثاً عن برهان آخر غير التجربة والعقل، وفي ذلك يقول: «... الحق أنه مهما تصور الفلاسفة أن في وسعهم الإثبات بحجج يبرهنون بها على الاعتقاد بوجود أشياء مستقلة عن الذهن، فمن الواضح أن هذه الحجج لن تعرفها إلا القلة القليلة، وليست هذه الحجج هي ما يرتكز عليه الأطفال والفلاحون والجزء الأكبر من البشر، حين ينسبون إلى بعض الانطباعات أشياء «تنتجها»، وينكرون على بعضها الآخر وجود هذه الأشياء، وهكذا نجد أن جميع الاستنتاجات التي يكوِّنها العامة في هذا الصدد مضادة تماماً لتلك التي تؤكدها الفلسفة، إذ إن الفلسفة تنبئنا بأن كل ما يبدو للذهن ليس إلا إدراكاً، وهو إدراك غير مستمر وغير مستقل عن الذهن، بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء وينسبون وجوداً متميزاً مستمراً إلى نفس الأشياء التي يحسون بها أو يرونها، ولما كان هذا الرأي بعيداً تماماً عن العقل، فلا بد أنه ناتج عن ملكة أخرى غير الفهم»[1]، فهيوم ـ في سياق بحثه لمشكلة وجود العالم الخارجي ـ يطّرح الموقف الفطري أصلاً ويبني بحثه على الرؤية المثالية ولذلك كان متعلق بحثه لهذه المسالة هو تعليل الرؤية الفطرية للعالم الخارجي[2].

ولذلك يقول «هيوم»: «الشك بالنسبة للعقل وللحواس معاً هو داء، لا يمكن ألبتة البرء منه برءاً أساسياً، بل لا بد أن يعاودنا كل لحظة، وإن

---

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا ص١١١.

(٢) وقد شرحت هذا الجانب من فلسفته في الفصل الثاني من الباب الأول عند بحث معالم فلسفة «هيوم».

كنا قد نطرده بعيداً عنا وقد يبدو أحياناً أننا قد تخلصنا منه تخلصاً تاماً. . إن الاهمال وعدم الاهتمام يمكنهما وحدهما أن يزودانا بدواء ولهذا السبب فأنا أركن إليهما ركوناً تاماً، وآخذها قضية مسلمة، إنه أياً كان رأي القارئ في اللحظة الحاضرة، فإنه بعد ساعة منها سيكون مقتنعاً بأن هنالك عالماً خارجياً وباطنياً معاً»[١].

وقد سار الدكتور زكي ـ في موقفه من مسألة وجود العالم الخارجي ـ على خطى المثالية، من حيث إنه لم يجعلها حقيقة فطرية مدركة بالإدراك الحسي المباشر، بل جعلها حقيقة مقررة بالبرهان الاستدلالي، وقد بنى موقفه ذلك على المقدمتين المثاليتين السابقتين المتمثلتين في جعل المعطيات الحسية ذاتية، وربط الإدراك الحسي بها، ثم فصلها عن حقائق الأشياء، لكنه ـ بناء على هاتين المقدمتين المثاليتين ـ لم يلتزم بما التزم به الشكاك أو المثالية المادية كما عند باركلي، وهو نفي وجود العالم الخارجي وجوداً موضوعياً أو التشكيك في وجوده، بل التزم بنقيض ذلك وهو محاولة إثبات وجوده، لا من طريق إدراكه الحسي المباشر ـ كما يذهب إليه الموقف الفطري ـ بل من طريق الاستدلال، لكن لا ريب أن التزام الشكاك والمثالية المادية بنفي وجود العالم الخارجي أو التشكيك في وجوده منسجم كل الانسجام مع مقدمتيهم المثاليتين السابقتين، وهذا بخلاف ما التزم به الدكتور زكي من محاولة إثبات وجود العالم الخارجي؛ لأن محاولته تلك متنافرة مع التزامه بالمقدمتين المثاليتين، ووجه ذلك أننا لو جعلنا المعطيات الحسية ذاتية، وربطنا الإدراك الحسي بها، ثم فصلنا بينها وبين حقائق الأشياء، فلا بد أن يكون إثبات الأشياء مستحيلاً لا بطريق الإدراك الحسي المباشر؛ لأن الأشياء غير معطياتها الحسية، ولا بطريق الاستدلال؛ لأنها حقائق ضرورية لا يمكن أن يستدل لها، ولصعوبة القفز من الذات إلى الخارج إلا بوسيلة ضرورية.

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/٢٦٨ ـ ٢٦٩.

وبناء على التزام الدكتور زكي بالرؤية المثالية للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، فقد صور مشكلة وجود العالم الخارجي في سؤال قائلاً: «ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلاً إلى ما ليس منها؟»[١]، وفي موضع آخر يقول متسائلاً: «ما الذي يتيح لي أن أنفذ خلال انطباعي الحسي ـ وهو كل بضاعتي ـ بحيث أتناول بعلمي شيئاً هو أصل لهذا الانطباع الذي عندي؟»[٢].

ولكن ـ بعد تصوير الدكتور زكي لتلك المشكلة ـ لنا أن نتساءل: أليست هذه المشكلة ميتافيزيقية الهوية؟ أليست مشكلة ناطقة بمجاوزة الخبرة الحسية الممارسة كما وصفها الدكتور زكي؟! فإذا كانت ميتافيزيقية ـ وواقعها ينطق بذلك ـ فكيف يشرع للدكتور زكي ـ رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي ـ أن يبحثها وهي في نظره كلام فارغ لا يتصوره العقل؟! حيث يقول عن مثل هذه المسائل الميتافيزيقية: «وكالهرة التي أكلت بنيها، جعلتُ الميتافيزيقا أول صيدي ـ جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً؛ لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا: إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار ـ رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول»[٣].

ومع تنافر المقدمتين المثاليتين اللتين التزم بهما الدكتور زكي مع ما قرره من محاولة إثبات وجود العالم الخارجي، يصر على إثبات وجود العالم الخارجي بالطريق الاستدلالي المتمثل في الدليل الاستقرائي، ونتيجة لذلك جعل وجود العالم الخارجي وجوداً احتمالياً لا وجوداً يقينياً ضرورياً؛ لأن الدليل الاستقرائي ـ في نظره ـ لا يفيد اليقين بل غاية ما يفيده هو الاحتمال المرجح.

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٩٨.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠٢.
(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الاولى.

لكن المتأمل في تلك الرؤية المثالية التي التزم بها الدكتور زكي حول وجود العالم الخارجي، يجدها متناقضة مع أساس فلسفته الحسية، ووجه ذلك أنه يشكك في الإدراك الحسي ثم يجعل وجود العالم الخارجي قابلاً ومحتملاً للشك، ومع ذلك يجعل الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، ويقصر المعرفة على التجارب الحسية، فكيف ـ إذن ـ يمكن أن تتأسس المعرفة على الحواس مع الشك في أدائها ووظيفتها؟ أم كيف تقصر المعرفة على التجارب الحسية مع احتمال الشك في وجود الأشياء التي تمثل موضوع التجارب ومناطها؟!

وفي تقرير الدكتور زكي لوجود العالم الخارجي بدلالة الاستقراء يقول ناقداً الشكاك الذين يجعلون الاستنباط منهجاً لهم في نظرهم للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، جاعلاً الاستقراء دليلاً على وجود العالم الخارجي: «لماذا لا يجعلون «الاستقراء» لا الاستنباط منهجهم ما دام الموقف يتطلب ذلك؟ نعم إن الإحساس باللون لا يدل حتما على أن الشيء الملوَّن موجود في الخارج، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجوداً ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود، ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه؟ إنني إذا «أحسست» كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ ألا يكون ذلك الإحساس وهماً، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً، وحسبي هذا الترجيح لأتصرف على أساسه، فليس من المنطق في شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين...»[١].

ولي على تقرير الدكتور زكي لوجود العالم الخارجي بدلالة الاستقراء نقدات تتمثل فيما يلي:

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

الأول: إن القول بالفصل بين المعطيات الحسية والأشياء وتعليق الإدراك الحسي بالمعطيات الحسية دون الأشياء، يتنافر مع التسليم بإمكان إثبات العالم الخارجي بدلالة الاستقراء ـ وهذا عين ما وقع فيه الدكتور زكي ـ ووجه هذا التنافر أنه لا بد للدليل الاستقرائي من إثبات التلازم بين طرفي الاستدلال، وهما السبب والمسبب والمتمثلان ـ هنا ـ في المعطيات الحسية والأشياء، ولا بد للحكم بالتلازم بينهما أن يكونا مدركين لضرورة تصور الشيء قبل الحكم عليه، ولا يمكن تصور الشيء إلا بإدراكه، وهذا ما لا ينطبق على الأشياء عند الدكتور زكي لكونها ـ في نظره ـ غير مدركه ولا يتعلق بها الإدراك، فليس للدليل الاستقرائي اعتبار إلا بإدراك السبب والمسبب، والشأن أن السبب وهو الأشياء غير مدركة في نظر الدكتور زكي، فكيف ـ إذن ـ تستقيم دلالة الاستقراء على إثبات وجودها؟!!

الثاني: صورة الدليل الاستقرائي لا تنطبق على ما قرره الدكتور زكي، إذ إن الدليل الاستقرائي قائم على إجراء التجارب الحسية على عدة جزئيات، واستخلاص قانون عام ينطبق على جزئيات لم تجرِ عليها التجارب الحسية، لكن الدكتور زكي يجعل كل جزيئات الدليل الاستقرائي ـ هنا ـ مباشرة بالتجارب الحسية، إذ يجعل إحساسه المجرَّب باللمس في الحاضر جزئية تنطوي تحت قانون عام قررته إحساساته المجرَّبة باللمس أيضاً في الماضي، فكل جزئيات الدليل هنا قد شاركت في إقامة التجارب الحسية ـ وهي اللمس ـ عليها!! وذلك لا يصلح أن يكون دليلاً استقرائياً لأن الجزئية الحاضرة المراد إثباتها قد أحست كما أحست الحالات السابقة وهذا ما تضمنه قوله: «إنني إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ ألا يكون ذلك الإحساس وهماً...»[1].

الثالث: يشكك الدكتور في إحساساته الحاضرة ويحاول إزالة هذا

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٠.

الشك أو التخفيف منه بحملها على إحساساته الماضية، ففي نصه السابق يقول: «إنني إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ أن لا يكون ذلك الإحساس وهماً...» فهو يجعل إحساسات الماضي أقوى تصديقاً من إحساسات الحاضر، لكن بأي معيار كانت إحساسات الماضي أقوى من إحساسات الحاضر؟ التفريق بينها مجرد اعتباط لا دليل عليه، ذلك لأن الشك الذي وقع فيه الدكتور زكي يتوجه إلى إحساساته الماضية كما يتوجه إلى إحساساته الحاضرة، فليس للماضوية ـ إن جاز التعبير ـ أثر في تقوية الاحتمال بالتصديق!!.

وهل هناك ما يمنع من عكس هذا القياس؟ بمعنى أن تحمل حالات الماضي على حالات الحاضر، إن هذا ـ في نظري أولى ـ لأن الحاضر أقوى أثراً في الإحساس والفكر من الماضي، وهذا ما كان يقول به «هيوم» في شرحه للأفكار وانطباعاتها الحسية، إذن «الخبرة الماضية هي نفسها حالات إحساس، من نوع ما أحسه الآن، ليس لها ما يحميها من تطرق احتمال أن تكون مجرد وهم، فما الذي إذن يعتمد عليه إحساسنا الراهن؟! وما الذي يخول لنا القول بأن احتمال وجود ما نحسه خارج إحساسنا يترجح احتمال أن يكون وجوده مجرد وهم، وأن ليس هناك إلا الإحساس فقط؟! لقد ظهر أن الخبرة الماضية لا تقدم في هذا الجانب ولا تؤخر، وإذن فدعوى الأرجحية دعوى بدون دليل»[1].

الرابع: يرى الدكتور زكي أن القوى المدركة للإنسان ومنها الإحساس غير موثوق فيها؛ لأنها تمارس خداعاً في المعرفة، بدليل ـ على حد قوله ـ: «إننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود»، لكن كيف يسوغ للدكتور زكي أن يجعل ذلك الإحساس ـ غير الموثوق به ـ سبباً لترجيح الاحتمال بوجود الأشياء؟! إذ فاقد الشيء لا

(١) «التفكير الفلسفي الإسلامي»، سليمان دنيا، ص٨٧.

يعطيه!! فها هو يقول ـ كما في نصه السابق ـ: «... إنني إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ ألا يكون ذلك الإحساس وهماً...».

إن لازم الطعن في القوى المدركة للإنسان هو نفي أو التشكيك في وجود العالم الخارجي، لكن الدكتور زكي يريد التوفيق ـ عبثاً ـ بين الطعن في القوى المدركة للإنسان وبين إثبات وجود العالم الخارجي!! فوقع ـ جرَّاء ذلك ـ في مثل هذا الاضطراب إن لم أقل: التناقض، وفي ذلك يقول الدكتور يوسف كرم ـ ناقداً مذهب الرجحان الذي ذهب إليه الدكتور زكي ـ: «... إذا كانت قوانا الداركة خادعة بالطبع، كما يعتقد الشكاك جميعاً، فكيف يسوغ لنا أن نستخدمها ونصدقها في الموازنة بين أسباب الرجحان؟.. لقد ظن أصحاب هذا المذهب أنهم يوفرون لأنفسهم ميزة المذهب الاعتقادي دون أن يتقيدوا بمبادئه، فكانوا بهذا الخلف المتصل الذي وقعوا فيه عبرة لمن يعتبر بعبث منهج التخير في الفلسفة وتهافت الحلول الوسطى التي يتوهم ملفقوها أنهم قطفوا من كل شجرة ثمرة...»(١).

الخامس: السبب في حكم الدكتور زكي باحتمالية وجود العالم الخارجي هو نظرته إلى الدليل الاستقرائي، إذ هو ـ في نظره كما سيأتي تقريره في مبحث مستقل ـ عاجز عن دلالة التعميم اليقيني على إثبات وجود الأشياء، وإنما دلالته تدور حول الاحتمال الراجح، والحامل له على وصف هذا الدليل بالاحتمال هو إنكاره لضرورة مبدأ السببية الذي هو مصدر الضرورة واليقين للدليل الاستقرائي، لكن إذا كان الدليل الاستقرائي لا يمكن ـ في نظر الدكتور زكي ـ أن يدل على اليقين من مجرد تكرار التتابع بين السبب والمسبب الذي عليه [تدل خبرتي الماضية]، فإنه كذلك

---

(١) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص٦٢.

لا يمكن أن يدل على الاحتمال الراجح؛ لأن الحكم بالاحتمال والترجيح إنما يستند إلى المبادئ العقلية لا إلى مجرد تكرار التتابع بين السبب والمسبب، فدلالة الاستقراء ـ المجرد من ضرورته العقلية كما هو عند الدكتور زكي ـ على رجحان احتمالية وجود العالم الخارجي لا اعتبارَ لها؛ لأن الاستقراء بصورته التي يراها الدكتور زكي لا يملك الترجيح كما أنه لا يملك اليقين!!!.

والقول بإمكانية الاستدلال على وجود العالم الخارجي ـ كما تبناه الدكتور زكي ـ ليس ببعيد عما قرره الفيلسوف «برتراند رسل» حول مشكلة العالم الخارجي، حيث قرر استحالة إثبات واقع الأشياء من مجرد إدراك معطياتها الحسية، وذلك بناء على التزامه بمقدمات مثالية أشرت إليها سابقاً، ومع أن لازم هذه الاستحالة التي قررها هو نفي واقع الأشياء ـ كما أشرت إليه سابقاً ـ إلا أن «رسل» قرر إمكانية الاستدلال على وجود واقع الأشياء غير المدرك في نظره.

وقد أقام هذا الاستدلال على مبدأ السببية، وذلك بربطه المعطيات الحسية ـ والتي تمثل السبب ـ بواقع الأشياء غير المدرك ـ والذي يمثل المسبب ـ وقد أقر أن «كل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية، ولما كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلا أسباب، فإن الموضوعات المادية لا بد أن تكون «أسباب» هذه المعطيات، وبذلك تكون «مستدلاً عليها» من هذه المعطيات»[1].

لكن الربط السببي بين المعطيات الحسية والموضوعات المادية ـ كما يعبر به «رسل» ـ غير مسلَّم، إذ لا بد من التفريق بين دلالة السببية من حيث كونها مبدأ عقلياً أولياً وبين تحديد سبب بعينه؛ لأنه لا تلازم بينهما، بمعنى آخر أن اعتقادنا أن يكون للمعطيات الحسية سبب ـ كما يقرره رسل ـ لا

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص١٠٢.

يستلزم أن تكون «الموضوعات المادية» أو «واقع الأشياء» ـ كما يراه رسل ـ سبباً لتلك المعطيات دون غيرها من الأسباب، هذا وجه، ووجه آخر أن تعيين سبب معين قائم على ملاحظة التلازم المطرد بينه وبين المسبب ولا يتم إلا بإدراك السبب والمسبب للتحقق من ضرورة التلازم بينهما، لكن هذا يتناقض مع قول «رسل» بنفي إدراك الموضوعات المادية أو واقع الأشياء وهو المسبب في نظره.

وقد حاول «رسل» تدعيم العلاقة السببية بين المعطيات الحسية وواقع الأشياء بإثبات وجود واقع الأشياء، لا بالإدراك المباشر، بل بالحس المشترك، إذ «يرى أن اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إنما هو اعتقاد غريزي، فنحن نجد هذا الاعتقاد مغروساً في نفوسنا عندما نبدأ عملية التأمل»[(١)].

لكن الاعتقاد الغريزي بوجود عالم مادي ـ وإن كان صحيحاً ـ إلا أنه لا يتعلق بإثبات السببية بين المعطيات الحسية والموضوعات المادية، إذ لا بد من إثبات السببية بينهما أن يكونا مدركين إدراكاً مباشراً لا مجرد الإدراك الغريزي.

ومع تسليم «رسل» بوجود الأشياء المادية غريزياً إلا أنه لم يلتزم بلازم هذا التسليم وهو أن يكونا وجود الأشياء المادية وجوداً ضرورياً لا استدلالياً، وهذا يوحي لنا باضطراب موقف «رسل» من وجود العالم الخارجي، ويوحي لنا كذلك بالفرق بين موقف رسل وموقف الدكتور زكي من تلك المشكلة، إذ بناء على قول «رسل» بوجود الأشياء وجوداً غريزياً يكون إيمانه بوجود الأشياء الخارجية أقوى من إيمان الدكتور زكي الذي لا يؤمن ـ مطلقاً ـ بيقين العالم الخارجي.

ومما يميز موقف الوضعية المنطقية من مشكلة وجود العالم الخارجي

---

(١) المصدر السابق، ص٤١.

عن غيره من المواقف الفلسفية الأخرى هو تحويرهم تلك المشكلة إلى مشكلة لغوية، وذلك بناءً على مبدئهم الأساسي في فهم وظيفة الفلسفة، إذ يرونها محصورة في تحليل القضايا والعبارات تحليلاً منطقياً، فكل ما مضى طرحه من جوانب هذه المشكلة لا تعني المناطقة الوضعيين في شيء، وإن كان له متعلق ببحثهم اللغوي المنطقي، فبعد أن كان السؤال المطروح حول تلك المشكلة ـ كما صاغه الدكتور زكي ـ هو: «ما الذي يبرر لي أن أحكم بناء على إدراكي الحسي أن الشيء المدرك موجود وجوداً فعلياً في الخارج؟»[1] أصبح السؤال بصورة أخرى وهو ـ كما صاغه الدكتور زكي ـ: «ماذا نعني بعبارة تقرر شيئاً عن مدرك حسي كهذه العبارة مثلاً: «هذا القلم أسود»؟»[2]، وفي ذلك يقول الدكتور زكي ـ بعد سياقه لجملة من الآراء الفلسفية حول هذه المشكلة ـ: وفي اختلاف الآراء إزاء هذا السؤال، نتخذ لنا موقفاً نبنيه على اللغة ودلالاتها جرياً على مبدئنا الأساسي، وهو أن عمل الفلسفة تحليل للقضايا والعبارات تحليلاً منطقياً، فكأنما السؤال يتحور بين أيدينا إلى هذه الصورة: ماذا نعني بعبارة تقرر شيئاً عن مدرك حسي كهذه العبارة مثلاً «هذا القلم أسود؟»[3]، ثم أخذ يبين موقف المناطقة الوضعيين المبني على اللغة ودلالاتها من تلك المشكلة وذلك السؤال، إذ يقول: «وإذن فلو قيل لنا: ما معنى العبارة القائلة: «هذا القلم أسود»؟ كان جوابنا أن معناها هو حصيلة المضمونات الحسية التي تدل عليها ألفاظها، ولكن كل مضمون حسي ـ كاللون الأسود ـ تقابله مجموعة من الحوادث الخارجية، هي في هذه الحالة موجات ضوئية ذوات طول معين، وإذن فمعنى العبارة السالفة ذو جناحين: جناح هو المضمون الحسي، كما يختص به كل فرد مدرك له، وجناح آخر هو الحوادث التي

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٤.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

تقابل ذلك المضمون الحسي كالموجات الضوئية التي يمكن لأطوالها أن تقاس، فإذا قلنا عن هذه الحوادث الخارجية المصاحبة لإدراكنا الحسي: إنها الإطار الذي مضمونه وفحواه هو ذلك الإدراك، كان للعبارة السالفة من حيث معناها جانبان: إطار ومضمون، ولما كان الإطار هيكلاً من علاقات، ولما كانت العلاقات أبعاداً ـ مكانية أو زمانية ـ يمكن قياسها قياساً كمياً كان هو المعنى العلمي للعبارة»[١].

والواقع أن الوضعية المنطقية بحصرها الفلسفة في تحليل العبارات والقضايا تحليلاً منطقياً قد أقحمت نفسها في غير مجالها، إذ إن مشكلة وجود العالم الخارجي مشكلة ـ أولاً وآخراً ـ وجودية لا لغوية، ولذلك فإن الدكتور زكيّاً ـ وإن زعم أن الفلسفة محصورة في التحليل المنطقي ـ لم يستطع تجاوز البحث الوجودي لتلك المشكلة، لتوقف بحثها اللغوي على بحثها الوجودي، وهذا إنما يدل على مدى عبثية حصر الفلسفة في التحليل المنطقي.

وهذا البحث اللغوي ليس بعيداً عن البحث الوجودي لتلك المشكلة، إذ قرر الدكتور زكي أن معنى ومضمون العبارة هو [حصيلة المضمونات الحسية التي تدل عليها ألفاظها]، ويشرح ذلك في موضع آخر من كتبه قائلاً: «العبارة المقبولة هي التي تتنبأ لك بمجموعة من أحاسيس ـ بصرية وسمعية ولمسية ـ أنت ملاقيها إذا كانت العبارة صادقة، وليس معناها إلا هذه المعطيات الحسية التي تتنبأ بها، وعلى ذلك فلو أردت أن تحلل عبارة لنرى إن كانت مما نقبله أو لا نقبله، فما عليك سوى أن تلتمس فيها العناصر الحسية الأولية التي تتنبأ بها، فمثلاً: «هذه منضدة» يمكن تحليلها إلى «أرى بقعة لون» «ألمس صلابة» إلخ. . .»[٢]، فهذا الجانب المنطقي

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٦.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨٧.

لتلك المشكلة الذي قرره الدكتور زكي، لا يمكن أن يفهم إلا بالمقدمات المثالية التي التزم بها الدكتور زكي كما قررته سابقاً.

وفي سياق شرحه للجانب المنطقي لهذه المشكلة يرى أن العبارة ـ وإن تعلقت بمضمونها كما شرحته سابقاً ـ فهي أيضاً متعلقة بإطارها، وبذلك تلتقي الفلسفة العلمية مع العلم في بحث هذا الإطار، فالفلسفة العلمية تبحث إطار تلك العبارة من حيث شكلها وبناؤها اللغوي، والعلم يبحث حوادث تلك العبارة المكانية والزمانية وقياسها قياساً كمياً، لكن المشكلة ـ هنا ـ تحولت عن محورها وأصبحت متمثلة في إمكانية قيام الفلسفة العلمية على المفاهيم الوضعية المنطقية، وهو بحث آخر لا علاقة له بلب المشكلة التي نحن بصددها.

المبحث الثالث
السببية والاستقراء في فكر زكي نجيب محمود

توطئة:

النظر في مسألة السببية يشتمل على بحث أمرين:

الأول: علاقة المسبب بالسبب، وذلك بالنظر إلى المسبب من حيث هو مفهوم عام وكلية تتعلق بكل ما هو حادث، فهذا الأمر يدور حول الإجابة على السؤال الفلسفي القائل: هل يمكن أن يوجد الحادث دون محدث والمسبب دون سبب بغض النظر عن تعيين سبب معين؟ وبذلك يتعلق هذا البحث بمبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي عام ولذلك يعرف في الأوساط الفلسفية بـ «السببية العامة».

الثاني: علاقة السبب بالمسبب، وذلك بالنظر إلى السبب من حيث اقتضاؤه لمسببه ولزوم الاطراد بينه وبين مسببه، بمعنى أنه إذا استوفى السبب شروطه التجريبية لزم لزوماً واقعياً وجود المسبب الخاص به، وبذلك يتعلق هذا البحث بما يسمى «قانون الاطراد» ويعرف في الأوساط

الفلسفية بـ«السببية النسبية»، وتأصيلاً لهذا المبحث سأقوم في بدايته ببيان إجمالي للموقف الشرعي منه.

أولاً: إجمال الموقف الشرعي من مبدأ السببية ومشكلة الاستقراء:

محور الموقف الشرعي من هاتين المسألتين يدور حول بيان ثلاثة أمور، بها يتضح الموقف الشرعي القائم على صريح المعقول، وصفاء الفطرة.

الأول: مبدأ السببية «علاقة المسبب بالسبب»:

والمقصود بمبدأ السببية هو ضرورة أن يكون لكل حادث سبب، وهذه الضرورة ضرورة عقلية لا يمكن تصور نقيضها، بمعنى أنه لا يمكن تصور وجود حادث دون تصور أن يكون له سبب، كما أنه لا يمكن الاستدلال لهذه الضرورة؛ لأنها نابعة من مبدأ يُصَنَّفُ من المبادئ العقلية القبلية، والحقائق البينة الضرورية، المؤلِّفة لجهاز فكرنا العقلي والتي هي مرجع وأساس الاستدلال، ذلك لأن مبدأ السببية بالذات هو الركيزة التي تتوقف عليها جميع محاولات الاستدلال، فلكي يستقيم الاستدلال لا بد له من إثبات السببية بين طرفيه الدليل ومدلوله والمقدمة ونتيجتها، وهذه السببية هو ما يطلق عليها في الأوساط الفلسفية بالسببية المعرفية، فإذا كان الدليل صحيحاً كان سبباً للعلم بالشيء المستدل عليه، وإذا كانت المقدمة صحيحة كانت سبباً في صحة نتيجتها، ولولا مبدأ السببية لأصبح من الجائز عقلاً بطلان المدلول مع صحة دليله، وفساد النتيجة مع صحة مقدمتها، أو بالعكس، وهذا يؤدي بدوره إلى انهيار الاستدلال من أساسه وخلق عبثية في مناهج الاستدلال عموماً.

ولذلك كانت أي محاولة لإبطال هذا المبدأ العقلي القبلي بالاستدلال ـ كما يفعله الحسيون ـ متضمنة للاعتراف به، فحقيقة تلك المحاولة أنها تفر من شيء وتقع في نظيره، وبذلك يعلم أن هذا المبدأ متقدم على جميع

الاستدلال بل هي مفتقرة إليه وهو غني عنها بذاته.

وهذا المبدأ من أوليات ما يدركه البشر في حياتهم الاعتيادية العملية، بل هو من أعظم البواعث الفطرية في الطبيعة الإنسانية، بل في طبيعة كثير من أنواع الحيوان، ولذلك يقول ابن تيمية: «من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان، فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث...»[1]، فالسبب هو ما يحدث شيئاً آخر أو يؤدي إلى تغيره، فلا شيء من لا شيء، كما أنه لا تغير بلا سبب.

وبضرورة هذا المبدأ صرح الفيلسوف «ليبنتز» قائلاً: «لا يحدث شيء دون علة كافية، أعني أنه لا يحدث شيء دون أن يكون في وسع من يعرف الأشياء أن يبين السبب الكافي لكونه هكذا، وليس على نحو آخر»[2].

ووجه ضرورة هذا المبدأ الأولي هو أن الشيء الذي يظهر للوجود إنما يظهر عن علة وإلا كان علة نفسه، وهذا محال، أو كان معلولاً للعدم، وهذا محال أيضاً، فكل حادثة ممكنة الوجود ـ بمعنى أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان ـ لا بد أن يترجح وجودها على عدمها، ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجح، لاستحالة ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وليس هناك مرجح إلا العلة، ولا يمكن أن يترجح وجودها على عدمها لذاتها، وإلا أصبحت واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، وهذا خلاف واقعها، كما أنه يستحيل ترجح وجودها على عدمها بدون علة؛ لأنه يصطدم بالضرورة العقلية، فلم يبق إلا أن يكون المرجح

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٣٥٨/٥.
(٢) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص١٦٠.

خارجاً عن ذاتها، والمراد به العلة، فصح بذلك المبدأ الأول القائل: لا بد لكل حادثة من علة.

وفي تقرير ذلك يقول ابن تيمية: «هذه الحوادث المشهورة يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها، فإن ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه ووجب قدمه، وهذه كانت معدومة ثم وجدت، فدل وجودها بعد عدمها على أنها يمكن وجودها ويمكن عدمها، فإن كليهما قد تحقق فيها، فعلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجود محدث ممكن، فنقول حينئذ: الموجود والمحدث الممكن لا بد له من موجود قديم واجب بنفسه، فإنه يمتنع وجود المحدث بنفسه كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، وهذا من أظهر المعارف الضرورية.. ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]»[١].

والإيمان بمبدأ السببية لا يقتضي التسلسل في العلل، خلافاً لبعض الفلاسفة الذين «اعتقدوا أن مبدأ العلية، إن سلمنا به يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية، وفي هذا الاعتقاد إيهان للمبدأ يعدل الإنكار، إذ إن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل، معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة، أعني علة غير معلولة، وترك السلسلة معلقة، وهذا مناف لمبدأ العلية»[٢].

لكن لا تناقض ولا تنافي بين الإقرار بمبدأ السببية والاعتقاد بأن لسلسلة العلل بداية، ووجه ذلك أمران:

أولاً: لامتناع التسلسل في العلل ـ عقلاً ـ ولضرورة قانون النهاية، وهو القانون القائل: إن للعلل المتصاعدة في الحساب الفلسفي بداية؛ أي: علة أولى لم تنبثق عن علة سابقة، ويستحيل أن يتصاعد تسلسل العلل

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٥/٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص١٧٩ ـ ١٨٠.

تصاعداً لا نهائياً؛ لأنه إذا كان كل موجود في السلسلة محتاجاً إلى علة عجزنا عن جواب منطقي لتعليل وجودها، ولا يمكن الجواب عن تعليل وجودها إلا بافتراض سبب أولي تنتهي تعليل الأشياء إليه.

ولذلك يقول ابن تيمية: «الممكن المفتقر لا بد له من واجب غني بنفسه وإلا لم يوجد، ولو فرض تسلسل الممكنات المفتقرات فهي بمجموعها ممكنة، والممكن قد علم بالاضطرار أنه يفتقر في وجوده إلى غيره، فكل ما يعلم أنه ممكن فقير فإنه يعلم أنه فقير أيضاً في وجوده إلى غيره، فلا بد من غني بنفسه واجب الوجود بنفسه وإلا لم يوجد ما هو فقير ممكن بحال»[1].

ثانياً: يمكن قبول القول باقتضاء مبدأ السببية التسلسل في العلل لو كان معنى المبدأ «أن لكل علة علة»، وهذا لا علاقة له بمبدأ السببية العامة، بل إن معنى المبدأ هو «أن لكل ظاهرة علة»، أو بعبارة أخرى «لكل معلول علة»، فالمبدأ يمنع تصور علة بدون معلول، أو تصور معلول بدون علة، للتلازم المنطقي والواقعي بينهما، أما تصور علة بوصفها علة بدون علة قبلها فهذا مما يمكن تصوره وعدم تناقضه مع مبدأ السببية، لا سيما إذا كانت علة فاعلة غنية بذاتها عن غيرها، فهذه العلة الفاعلة والمراد بها العلة الأولى تتطلب معلولاً لها، ولا تتطلب علة فوقها.

وقد استدل المنكرون لمبدأ السببية العامة على إبطال مبدأ السببية بنتائج الأبحاث الميكروفيزيائية، ذلك لأن الفيزياء الذرية لا تقبل الضبط الحتمي الذي يؤكده مبدأ السببية العامة، فقد وجد علماء الذرة بعض الذرات التي تقذف ببعض جزئياتها بطريقة تلقائية؛ أي: أن نشاط الذرة يتضمن حوادث لا تعرف عللها، كما أن علماء الذرة لا يمكنهم التنبؤ بحركات الإلكترونات أينما وجدت؛ لأنها لا تخضع لقوانين الحركة الميكانيكية[2] التي اكتشفها نيوتن، ولذلك يقول الفيلسوف الوضعي المنطقي

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٢/٣٦ ـ ٣٧.

«هانز ريشنباخ»: «نحن نعلم من أبحاث ميكانيكا الكم الحديثة أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيراً سببياً، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب، هذه النتيجة التي صنعت في مبدأ اللاتحدد[1] المشهور عند هيزنبرج Heisenberg هي الدليل على أن من الواجب التخلي عن فكرة السببية الدقيقة، وأن قوانين الاحتمال أصبحت تشغل المكان الذي كان يحتله من قبل قانون السببية»[2].

لكن هذا الدليل قائم على فهم مغلوط لمبدأ السببية العامة؛ لأنه لا يلزم من عجز التجربة عن كشف وجود سبب معين لظاهرة ما بطلان مبدأ السببية العامة، إذ إن مبدأ السببية العامة مبدأ عقلي قبلي فوق التجربة، ولو كان مبدأ قائماً ومؤسساً على التجارب والمشاهدات لكان رهناً للتجربة في ثبوته، ولصح أن نبطله بمجرد عدم الكشف عنه بالتجربة في ميادين الفيزياء الذرية، فدلالة مبدأ السببية دلالة عامة كلية قاضية بأن ما من حادث إلا وله سبب، ولا يلزم من عدم الكشف عن هذا السبب بطلان المبدأ العام الكلي، إذ إن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول، وعجز التجربة عن كشف السبب راجع إلى أحد أمرين: إما لقصور التجربة وعدم إحاطتها بالواقع المادي، وإما أن السبب المجهول خارج الحقل التجريبي، وبناء عليه فإن عجز التجربة والملاحظة عن كشف الأسباب في ميادين الفيزياء الذرية راجع إلى أمرين:

«**الأول**: نقصان الوسائل العلمية وعدم توفر الأدوات التجريبية التي تتيح للعالم الاطلاع على جميع الشروط والظروف المادية. . .

---

(١) انظر: «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود فهمي زيدان، ص١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) مبدأ اللاتحدد متعلق بنظرية الكم في قوانين الطاقة، فقد بيّن «هيزنبرج» أن هناك قدراً محدوداً من اللاتحدد فيما يتعلق بالتنبؤ بمسار الجزيء، مما يجعل من المستحيل التنبؤ بهذا المسار بالدقة. انظر: «الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم»، السيد نقادي، دار التنوير، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م، ص١٤٥.

(٣) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص١٥٤.

الثاني: تأثر الموضوع نظراً إلى دقته وضآلته بالمقاييس والأدوات العلمية تأثّراً دقيقاً لا يقبل القياس والدرس العلمي...»[١].

ولذلك يرى العالم الفرنسي «لابلاس» إمكانية العلم بكل الأسباب في كل القضايا إذا تمكن الإنسان من الإحاطة بكل القضايا، وهذا لا يمكن تصوره إلا في «الإنسان الأرقى» والذي افترض وجوده «لابلاس»[٢].

وهذا النقد العلمي لمبدأ السببية هو ما يميز رموز الفلسفة المعاصرة الذين تأثروا بالتغيرات والتحليلات العلمية، إذ إن غالب هؤلاء الفلاسفة إما علماء في الأصل كـ «رسل» و«وليم جيمس»، وإما فلاسفة لهم اهتمام موسع جداً بالعلم، ولذلك يقول رسل: «إن جميع الفلاسفة في كل مدرسة فلسفية يتصورون السببية على أنها إحدى البديهات أو المصادرات الأساسية في العلم، لكن من الغريب حقاً أن كلمة «سبب» لا ترد مطلقاً في العلوم المتقدمة.. السبب في توقف الفيزياء عن البحث عن الأسباب، هو في الواقع أنه لا وجود لمثل هذه الأشياء أي: الأسباب»[٣].

وقد تابعه الدكتور زكي في التسليم بنفي السببية في علم الذرة، إذ يقول: «... إذا كانت الذرة الصغيرة بكهاربها السالبة والموجبة تتحرك داخلياً بغير حتمية، فكيف نتصور حتمية في الكائنات وهي في النهاية تتكون من ذرات»[٤].

الثاني: قانون الاطراد «علاقة السبب بالمسبب»:

---

(١) «فلسفتنا محمد باقر الصدر»، ص٣١٤.
(٢) انظر: «نشأة الفلسفة العلمية»، ريشنباخ، ص١٥٣.
(٣) «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، الطبعة الأولى، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٢١٢.
(٤) «التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في فكر زكي نجيب محمود»، فوزية عيد موسى مرجي، ص١٢٤. وانظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٦٦ ـ ٦٧.

والمراد بقانون الاطراد هو ضرورة التلازم والاقتران بين الأسباب والمسببات، بحيث يلزم من وجود المسبب وجود السبب ومن وجود السبب وجود المسبب تابعاً له، وهذه الضرورة القائمة بين السبب ومسببه ضرورة تجريبية بعدية محكومة بضرورة عقلية، ذلك لأن علاقة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها مبنية على إثبات خصائص الأشياء الذاتية، والكشف تجريبياً عن تأثيراتها الفيزيقية، فالاطراد بين الأسباب ومسبباتها مشروط وفق شروط طبيعية تجريبية وليست عقلية، إذ وجود الأشياء بخواص ثابتة هو مقتضى سنة الله الكونية المطردة في خلقه، فإن الله ميز أنواع المخلوقات بعضها من بعض بمقتضى الخواص التي خلقها في كل نوع الشاملة لكل أفراده، كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] وهذه سنة الله في خلقه كما قال سبحانه: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣][١] فضرورة العلاقة بين السبب والمسبب نابعة من طبائع الأشياء، أسباباً كانت أم مسببات، فالعلاقة بين تمدد الحديد والحرارة ـ مثلاً ـ مرتبطة بشروط موضوعية وبخصائص الحديد وخصائص الحرارة، ولا يمكن الكشف عن الاطراد بينها إلا بإقامة التجربة عليها وفق شروطها الموضوعية، وفي بيان ضرورة التجربة في علاقة السبب بمسببه يقول ابن تيمية: «... التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب فيضم «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» فإنه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي المزاحم...»[٢].

---

(١) فإثبات طبائع الأشياء وخصائصها مذهب السلف رحمهم الله انظر على سبيل المثال: «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/ ٤٩.

(٢) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ١/ ١٠٧.

ومع أن ضرورة الاطراد بين الأسباب والمسببات ضرورة تجريبية بعدية، إلا أنها محكومة بضرورة عقلية قبلية، فإذا ثبت الاطراد بين سبب معين ومسبب له في الطبيعة ثبوتاً تجريبياً، دل ذلك التكرار والاطراد على ضرورة التلازم العقلي بين ذاك السبب وذلك المسبب، ولا يمكن ـ عقلاً ـ أن يكون هذا التلازم والتكرار صدفة واتفاقاً؛ لأن الصدفة والاتفاق لا يمكن أن يكونا مطردين، بل يجب أن يكون ذلك التكرار والتلازم هو مقتضى الخصائص الذاتية لهذا السبب، والذي هو القدر المشترك الكلي بين آحاده، فعلى سبيل المثال تكرر تمدد الحديد بالنار في عشرات بل مئات التجارب، دل على ضرورة التلازم بين تمدد كل حديد بكل نار، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «الاعتقاد الكلي القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجريبيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي، فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل وهو التجريبيات، كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القتالة والأسباب الممرضة، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة، وكل هذا من القضايا التجريبية، فالحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاءً كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»[1].

فالتكرار المتلازم بين ظاهرتين دليل على تضمن تلك الظاهرتين خواص يشترك فيها كل آحاد جنسها، ويؤكد على ضرورة التلازم بينهما، وإلا كان التكرار بغير علة، ويستحيل أن يكون هذا التكرار ناتجاً عن مجرد صدفة؛ لأن الصدفة لا يمكن أن تكون مطردة، بل لا يمكن تصوُّرُ عالَمٍ تطَّرد فيه الصدف، خلافاً لمن زعم إمكان تصوُّرِ عالَمٍ تتكرر فيه

(١) المصدر السابق ٢/ ١٢٥.

الصدف[١]؛ لأنه لو تصورت الصدف على مثل هذه الحالة من التكرار لأصبحت لزوماً لا صدفاً، وبذلك نقع في تصور الجمع بين المتناقضين بين الصدف واللزوم، وهذا ما يستحيل تصوره عقلاً.

فحقيقة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها ـ على حد وصف ابن تيمية السابق ـ مركبة من الحس والعقل، بمعنى آخر مركبة تركيباً تلازمياً من الضرورة الموضوعية والضرورة العقلية، فالضرورة الموضوعية تعني الاطراد الموضوعي الذي يكشف عنه بالتجربة الحسية، والضرورة العقلية تعني استحالة أن يكون هذا الاطراد ناتجاً عن مصادفة، بل لا بد أن يكون ناتجاً عن مقتضى خاصية السبب، والتي هي القدر المشترك بين آحاده، وهاتان الضرورتان متلازمتان، بمعنى أنه لا يمكن إثبات إحداهما دون الأخرى.

وبناء على هذا الوصف لضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، نعلم خطأ وصف ضرورة الاطراد بأنها ضرورة عقلية قبلية محضة، كما يذهب إليه العقليون، وذلك لتنافر وصف الضرورة العقلية القبلية مع ضرورة الاطراد التجريبية البعدية، وذلك من وجوه[٢]:

١ ـ أن الضرورة العقلية القبلية يستحيل تصور نقيضها، بينما ضرورة الاطراد يمكن تصور نقيضها، إذ يمكن ـ مثلاً ـ تصور إنكماش الحديد بالحرارة.

٢ ـ أن الضرورة العقلية القبلية متصفة بالصدق المطلق في كل زمان وفي كل مكان، فمبدأ عدم التناقض مثلاً صادق صدقاً مطلقاً في كل زمان ومكان، أما صدق الاطراد فهو صدق نسبي خاص بالعالم الخارجي الذي وقعت فيه التجربة، إذ يمكن أن نتصور ماء في غير عالمنا لا يغلي عند

---

(١) وذلك مثل ما قرره محمد باقر الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»، ص٤٨.

(٢) انظر: «المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤٤٦ ـ ٤٤٨.

الدرجة المعيّنة من الحرارة، إذ إن التجربة لم تقع إلا على بعض مياهنا في العالم الذي نعيش فيه.

٣ ـ أن اليقين بالضرورة العقلية القبلية يتحقق بمجرد تصورها، ومن ثم لا يفيده كثرة الأمثلة والتجارب شيئاً في زيادته، وهذا بعكس ضرورة الاطراد في مراحله الأولى فإن اليقين بها يزداد بزيادة الأمثلة والتجارب.

ومما يؤكد على أهمية مبدأ السببية بشقيه السببية العامة والسببية النسبية، افتقار العلم ونظرياته إليه وتوقفه عليه؛ لأنه لولا مبدأ السببية لما أمكن أن تقام نظرية، أو يبنى قانون علمي له صفة العموم والشمول، فالتجربة التي يقوم بها العالم في مختبره يستحيل أن تستوعب جميع جزئيات الطبيعة، وإنما تقع تجربته على عدة جزئيات محدودة، لكن لا قيمة لهذه التجربة ما لم تتبلور في نظرية شاملة وقانون عام، ولا مبرر لهذه الشمولية والعموم، إلا مبدأ السببية العامة ومبدأ السببية النسبية، والمراد بها قانون الاطراد.

ولذلك فإن «العلم» يرتكز في نتائجه على ثلاثة قوانين تمثل مبادئ السببية(١):

١ ـ مبدأ السببية العامة القائل: إن لكل حادثة سبباً.

٢ ـ قانون الحتمية والمراد به قانون الاطراد، القائل: إن كل سبب يولد النتيجة الطبيعية له بصورة ضرورية، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها.

٣ ـ قانون التناسب بين الأسباب والنتائج القائل: إن كل مجموعة متفقة في حقائقها وخصائصها من مجاميع الطبيعة، يلزم أن تتفق أيضاً في الأسباب والنتائج.

فلو لم تكن في الطبيعة علل وآثار، وكانت الأشياء فيها تسير على

---

(١) انظر: «فلسفتنا»، محمد باقر الصدر، ص٣٠٥.

حسب الصدفة والاتفاق، لما أمكن للعالم أن يعمم ما صح في مختبره الخاص على كل جزء من أجزاء الطبيعة؛ لأن الصدفة لا تفسر شيئاً ولا تتفق مع روح العلم، ففهم الطبيعة وظواهرها المقترن بوجودها، تخضع لعلاقات مطردة، يجب لإدراك هذه الظواهر معرفة العلاقات التي تربط الظواهر وشروط وجودها، لكن الصدفة تعجز عن ذلك، بل هي دليل على عجز الإنسان وجهله، فعلى سبيل المثال العالم الذي أثبت بالتجربة أن الحديد يتمدد بالحرارة هو لم يحط بتجاربه ـ قطعاً ـ جميع الحديد في الطبيعة، وإنما أجرى تجاربه على جزء منه ومع ذلك يعمم النتيجة والقانون العلمي، قائلاً كل الحديد يتمدد بالحرارة، «فالعقل حيث إنه لا يقبل الصدفة والاتفاق، وإنما يفسر الكون بالعلية وقوانينها، من الحتمية والتناسب، يجد في التجارب المحدودة الكفاية للإيمان بالنظرية العامة، القائلة بتمدد الأجسام بالحرارة؛ لأن هذا التمدد الذي كشفت عنه التجربة، لم يكن صدفة وإنما كان حصيلة الحرارة ومعلولاً لها، وحيث إن قانون التناسب في العلية ينص على أن المجموعة الواحدة من الطبيعة، تتفق في أسبابها ونتائجها وعللها وآثارها، فلا غرو أن تحصل كل المبررات حينئذ للتأكيد على شمول ظاهرة التمدد لسائر الأجسام»[1]، ولذلك يقول «ماكس بورن» أحد فلاسفة العلم المعاصرين: «لقد استبعدت الفيزياء الحديثة أو طورت كثيراً من الأفكار التقليدية، لكنها لن تكون علماً لو نبذت البحث عن علل الظواهر»[2]، ويقول «آينشتين»: «إننا نبدأ دائماً ببعض عقائد أساسية حتى في البحث العلمي، ومنها السببية والموضوعية والانسجام في الظواهر وبساطة قوانينها»[3].

فالعلم ـ وإن كان لا يهدف إلى البحث في العلل الأولى، أو الغاية

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠٧.
(٢) «الأسس الميتافيزيقية للعلم»، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص٢٤.
(٣) المصدر السابق، ص٣٠٧.

من وجود الأشياء بل يقف عند معرفة العلاقات بينها ـ إلا أنه لا يمكن أن يؤدي وظيفته إلا بالتنبؤ بالمستقبل؛ لأنه دليل على فهمه للظواهر، ولا يمكن له التنبؤ بالمستقبل إلا على قاعدة قانون الاطراد أو ما يسمى بالسببية النسبية المعتمدة على السببية العامة.

ويلزم من عدم الاعتراف بضرورة مبدأ السببية، لا سيما ضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، انهيار يقين القوانين العلمية، ذلك لاعتماد القوانين العلمية على مبدأ السببية لا سيما قانون الاطراد، فهو بمثابة المقدمة المنطقية لتبرير نتائج العلم المتمثلة في قوانينه العلمية، فإذا كانت المقدمة ظنية محتملة كانت النتائج ـ قطعاً ـ ظنية محتملة، وإن كانت يقينية كانت يقينية.

وقد التزم من نفى ضرورة الاطراد من الفلاسفة بلازم هذا النفي، وهو نفي اليقين عن القوانين العلمية، لكنه وقع في مأزق تسويغ تعميم القوانين العلمية، فلم يجد مسوغاً لهذا التعميم إلا الاطراد، ولذلك سلم ـ بعضهم ـ بالاطراد لا على أنه قائم على الضرورة بل لمجرد المواضعة، والتي هي اتفاق أصطلاحي من غير مستند منطقي، وبعضهم سلَّم بالاطراد لا على أساس منطقي بل على أساس برغماتي[١]، وبعضهم وقع في الاضطراب والتناقض فآمن بما يسمى عنده بـ «القانون الطبيعي»، وهو مجرد تعبير خالٍ من الضرورة العقلية والمنطقية عن تكرار مستمر للحوادث دون استثناء، وفي الوقت نفسه ينفي ارتباط السبب بمسببه ونتيجته ارتباطاً ضرورياً، ويعبر عن هذا الموقف المضطرب الفيلسوف الوضعي المنطقي «ريشنباخ» بقوله: «الفكرة القائلة أن السبب يرتبط بنتيجته بنوع من الخيط الخفي، وأن النتيجة مضطرة أن تتلو السبب.. من الممكن الاستغناء عنها، فكل ما تعنيه السببية هو إذا كان كذا.. حدث كذا دائماً»[٢]، وقد قرر هذا

---

(١) انظر: «المعرفة في الإسلام، مصادرها مجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤٤٩.

(٢) «نشأة الفلسفية العلمية»، ريشنباخ، ص١٥٠.

المعنى «رسل» بقوله: «إن العلم يفترض شيئاً يمكن أن يسمى باطراد الطبيعة أو اتساقها، وهو يقبل هذا الافتراض على أسس استقرائية.. ومن ثم فإنه لا يعتبره مبدأ يقينياً، إنما هو محتمل بدرجة قد لا نستطيع تقدير صحتها، وهكذا فإن اتساق أو اطراد الطبيعة.. على الرغم من افتراضه أثناء ممارسة العلم ينبغي ألا يعتبر ـ في تعميمه ـ نوعاً من المقدمة الكبرى التي بدونها يصبح كل تفكير علمي خاطئاً...»[1].

الثالث: الاستقراء ومشكلته:

وبناءً على التسليم بضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها يمكن أن تحل مشكلة فلسفية منطقية كبرى، وهي ما تعرف في الأوساط الفلسفية بـ «مشكلة الاستقراء» وبسبب حل هذه المشكلة يمكن تأسيس العلم التجريبي على أسس فلسفية ومنطقية منضبطة، تؤدي به إلى اليقين والجزم، وتباعد نتائجه عن الارتياب والشك.

والمراد بالاستقراء في هذا الباب، هو الانتقال من الحكم على جزئيات معينة إلى حكم كلي شامل لجميع أفراده، أو هو كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات، فهو استدلال يسير من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي، وقد عرف هذا النوع من الاستقراء في المنطق الأرسطي بالاستقراء الناقص، وبهذا المفهوم المحدد للاستقراء نستبعد من بحثنا نوعاً آخر من الاستقراء الأرسطي، وهو الاستقراء الكامل أو التام فليس هو المعني في هذا المبحث، بل هو أقرب للمنهج الاستنباطي منه للمنهج الاستقرائي؛ لأن نتيجته هي مساوية لمقدماته بسبب حصر جزئياته، ولذلك تكون نتائجه ـ دائماً ـ يقينية، ولا يمكن أن تثير مشكلة فلسفية منطقية كما تثيرها نتائج الاستقراء الناقص، فالاستقراء التام هو ما وصفه ابن تيمية بقوله: «أما الاستقراء فإنما يكون يقيناً إذا كان

---

(١) «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، ص٢٢٧.

استقراء تاماً، وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد، وهذا ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام»[1].

وأما وجه مشكلة الاستقراء فتتمثل في تعميمه الحكم على ما لم يقع لنا في حدود خبرتنا المحدودة، بمعنى آخر فإن هذه المشكلة تثير تساؤلاً منطقياً، وهو: كيف يمكن لنا أن نحكم على وقائع وجزئيات لم تتناولها التجربة حكماً يقيناً شاملاً بمجرد إعمال التجربة في وقائع وجزئيات محددة؟ ما المبرر للحكم على الوقائع والجزئيات التي لم تقع لنا في خبرتنا بمثل الحكم على الوقائع والجزئيات المحدودة التي وقعت لنا في التجربة؟! بمعنى آخر: كيف لنا أن نستنتج قضية كلية من مقدمات جزئية؟ مع العلم بأن صدق المقدمات الجزئية لا يستلزم صدق النتيجة الكلية، إذ لا تناقض بين أن تكون المقدمات الجزئية صادقة وتكون النتيجة الكلية كاذبة!! فعلى سبيل المثال النتيجة الاستقرائية العامة القائلة: كل الحديد يتمدد بالحرارة، هل تتضمن ضرورة أن يتمدد كل الحديد الواقع تحت التجربة وما لم يقع تحت التجربة؟ ما الضامن أن تكون العلاقة بين الحديد والحرارة مطردة في المستقبل؟ مع أنه يمكن تصور عدم تمدد الحديد بالحرارة!!

وللإجابة على تلك التساؤلات والتي تمثل مشكلة الاستقراء ـ لا بد من إثبات مبدأ عقلي ضروري يبرر يقين وضرورة التعميمات الاستقرائية، ولا بد من الاعتراف بأن التجربة وحدها لا تكفي لهذا التبرير، وهذا ما اعترف به الفيلسوف «برتراند رسل»، إذ يقول: «إن أولئك الذين يتمسكون بالاستقراء ويلزمون حدوده، يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبي، ولذا فلا ينتظر منهم أن يتبنوا بأن الاستقراء نفسه ـ حبيبهم العزيز ـ يستلزم

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ٢٠٢/١.

مبدأ منطقياً لا يمكن البرهنة عليه هو نفسه على أساس استقرائي، إذ لا بد أن يكون مبدأ قبلياً»[١].

وبناء على ذلك فإنه لا بد من إثبات مستند لضرورة الاستقراء ومبرر عقلي لتعميماته، ولا يمكن ذلك إلا أن يكون وفق مبدأ السببية العامة وقانون الاطراد، فتمدد الحديد ـ مثلاً ـ ظاهرة لا بد لها من سبب وفق مبدأ السببية العامة، وتلازم الظاهرة بالحرارة واقعياً دليل على ضرورة الاطراد بينهما؛ لأن السبب لا يعمل في مسببه إلا وفق خصائص ذاتية وطبيعية خاصة بينهما، يشترك فيها آحاد السبب وآحاد المسبب، إذ الأسباب المتشابهة تنتج في الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة، فالحديد طبيعة واحدة بالنوع مهما تعددت أفراده والحرارة طبيعة واحدة بالنوع مهما تعددت أفرادها، وبناء على ذلك أمكننا أن نتوقع حدوث المستقبل على غرار ما حدث ويحدث في الماضي والحاضر، إذ الضرورة العقلية قاضية بأن تكرار التلازم بين السبب والمسبب يستحيل أن يكون صدفة، بل لا بد أن يكون ناتجاً عن مقتضى خاصية السبب والتي هي القدر المشترك الكلي بين آحاده على ما شرحته سابقاً، وبهذا المبدأ العقلي يمكن حل مشكلة الاستقراء، إذ يمكن على أساس ذاك المبدأ العقلي تبرير تعميم الحكم على ما لم يقع لنا في الخبرة التجريبية الحسية، فهذا المبدأ العقلي كالقنطرة التي يمكن العبور عليها من الحكم الواقع على الجزئيات التي وقعت لنا في الخبرة الحسية إلى الحكم على الجزئيات التي لم تقع لنا في الخبرة الحسية، فما وقع في تجربتنا مماثل لما لم يقع في تجربتنا إذا اتفقا في الخصائص والطبائع، وذلك وفقاً لسنة الله في خلقه والمراد بها مبدأ السببية، فإن الله سبحانه قد بين «أن السنة لا تتبدل ولا تتحول في غير موضع، والسنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، ولهذا أمر ﷺ بالاعتبار. . ، والاعتبار أن يقرن الشيء

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/٢٩٨.

بمثله فيعلم أن حكمه مثل حكمه»[١].

ويضرب ابن تيمية على ذلك أمثلة، فيقول: «حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة؛ لأنها مثلها وحكم الشيء حكم مثله»[٢].

ثانياً: موقف زكي نجيب محمود من مبدأ السببية العامة والنسبية:

أنكر الدكتور زكي ضرورة مبدأ السببية، ونفى ضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، ثم التزم بإنكار أن يقوم الاستقراء على يقين وضرورة، بل قيمة الاستقراء ـ في نظره ـ قائمة على دلالته الاحتمالية، وكل هذه المواقف كانت نتيجة لازمة لنظريته الحسية في المعرفة، ففي سياق نقده لمبدأ السببية يقول: «سل من شئت: ماذا تعني بقولك: إن تيار الهواء في الغرفة هو «سبب» إصابتك بالبرد، أو إن جرعة السم التي شربها سقراط هي التي كانت «سبب» موته؟.. ماذا تعني حين تقول: إن شيئاً ما «سبب» في شيء آخر.. نريد تعريف لفظ بالإشارة إلى مسماه.. فإلى أي شيء في الطبيعة تشير إذا أردت أن تحدد معنى كلمة سبب؟»[٣]، إذ لما كانت المعرفة ـ في نظر الدكتور زكي ـ مقصورة على الظواهر الحسية، أنكر مبدأ السببية وضرورة الاطراد، وعلل ذلك بالعجز عن إثبات ذلك السبب وتلك الضرورة بالطرق الحسية التي تدل على وجودها في الطبيعة!!.

وقد اعتمد الدكتور زكي في موقفه من مبدأ السببية على موقف وحجج الفيلسوف التجريبي «ديفيد هيوم»، فهناك رابط فلسفي ومنطقي بين الدكتور زكي والفيلسوف هيوم في المواقف الفلسفية ـ عامة ـ ولا سيما في

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١٣/ ١٩ ـ ٢٠.

(٢) «الرد على المنطقين»، ابن تيمية ١/ ١٢٧.

(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الموقف من مبدأ السببية، وكيف لا يكون للفيلسوف «هيوم» تأثير بالغ في فكر الدكتور زكي الفلسفي وقد عدَّه الدكتور زكي أباً لفلسفته الوضعية المنطقية ومنبعاً لها؟![١]، ففي سياق شرحه لموقف الفيلسوف «هيوم» من قانون الاطراد يقول: «هكذا ذهب «هيوم» وهكذا نذهب معه نحن أنصار التجريبية العلمية بأن علمنا بالرابطة السببية في جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص، الذي يستغني عن الخبرة الحسية في تقريره لما يقرره»[٢].

وللارتباط الفلسفي الفكري بين الدكتور زكي وفلسفة «هيوم» في الموقف من مبدأ السببية أحاول ـ في سياق هذا المبحث ـ بيان تلك الرابطة الفلسفية الفكرية بينهما، وذلك ببيان موقفهما من مبدأ السببية، فلقد كان الدكتور زكي ـ في غالب ما يطرحه حول تلك المسألة الفلسفية ـ متابعاً ـ إن لم أقل مقلداً ـ «هيوم» في حججه وموقفه من مبدأ السببية إلا أنهما اختلفا في موقفهما من الاستقراء على ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

الموقف من مبدأ السببية العامة:

ينكر الفيلسوف «هيوم» أولية مبدأ السببية وضرورته، مستنداً في ذلك على مبدئه المعرفي الحسي القاضي باستحالة أن تصدر فكرة صحيحة عن غير انطباع حسي، فكل ما لا يمكن رده من الأفكار إلى انطباع حسي فهو ـ في نظره ـ وَهْمٌ وخداع لا حقيقة له ولذلك يقول: «. . . إذا وقفنا وقفة المرتاب إزاء فكرة مما يسوقه الفلاسفة في مباحثهم، فما علينا إلا أن نبحث عن الانطباع الذي استمدت منه وجودها، فإن ذلك يؤكد ريبتنا في صحتها . . وهكذا يزول عن أفكارنا ما قد يكتنفها من غموض بسبب

(١) انظر: «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٩. وانظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١١٣.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٩٠.

اختلافنا في الرأي والمذهب، إذا نحن أخرجناها إلى الضوء الواضح ضوء خبرتنا الحسية...»[١].

ولما كانت فكرة الضرورة فكرة عقلية صرفة لا انطباع لها حسي فقد أنكرها الفيلسوف «هيوم»، وعلى رأس تلك الضرورات الضرورة السببية، ولذلك يحاول تفسير ما يشعر به الرجل العادي تجاه مبدأ السببية تفسيراً نفسياً بعيداً عن معاني الضرورة والحتمية، ففي سياق نقده للضرورة السببية يقول: «إما ألا يكون لدينا أية فكرة عن الضرورة، أو أن الضرورة ليست إلا التهيؤ في الفكر للمضي من العلل إلى المعلولات، ومن المعلولات إلى العلل بمقتضى وحدتها المجرَّبة»[٢].

وقد تابع الفيلسوف هيوم الدكتور زكي في التسليم بمبدئه الحسي والالتزام بنتائجه ومنها إنكار الضرورة السببية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «إننا إذا ما تلفتنا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية، باحثين فيما نسميه «أسباباً» لنرى ما فعلها فلن نجد في أية حالة من الحالات كلها ما يكشف لنا عن رابطة ضرورية بين السبب ومسببه إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسنا...»[٣].

فعلى أساس ذلك المبدأ المعرفي الحسي السابق يحيل «هيوم» تصور مبدأ السببية بمعنى الضرورة والحتمية، بل يرى أن هذا المبدأ لم ينشأ من التفكير العقلي الخالص ـ كما يقرره الفلاسفة العقليون ـ ويستدل على ذلك بأمرين:

الأول: أنه لو كان مبدأ عقلياً لما أمكن الاستدلال عليه كما يفعله الفلاسفة العقليون إذ المبادئ العقلية يستدل بها ولا يستدل عليها، فهي ـ في

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٨٧.
(٢) «فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد»، محمد فتحي الشنيطي، ص٩٩.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٨٥.

نظر العقليين ـ مرجع كل استدلال، ثم إن الاستدلال على مبدأ السببية كما يقرره العقليون واقع في المصادرة على المطلوب، فوجه استدلال العقليين على مبدأ السببية يتمثل في تقريرهم أن «كل حادثة ممكنة الوجود.. فلكي توجد الحادثة لا بد أن يترجح وجودها على عدمها ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجح لاستحالة ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهذا المرجح هو العلة، إذن فكل حادثة لها علة»[(١)].

فهذا الاستدلال ـ في نظر هيوم ـ استدلال على مبدأ السببية بنفسه لأنه يفرض أن الرجحان لا بد له من مرجح، وهذا الفرض هو نفسه تعبير عن مبدأ السببية نفسه الذي يستدل له بهذا الدليل، فهو استدلال غير منضبط من الناحية المنطقية، إذ هو استدلال على مبدأ السببية يفترض مسبقاً صحة ذاك المبدأ، وهذا عين المصادرة على المطلوب[(٢)].

واعتراض «هيوم» على ما قرّره العقليون حول مبدأ السببية اعتراض سليم لو أن تقريرهم له كان على وجه الاستدلال، لكن ما قرروه حول ضرورة مبدأ السببية كان على وجه بيان الضرورة العقلية لمبدأ السببية، وذلك لعلمهم أن المبادئ العقلية الأولية لا يمكن الاستدلال لها؛ لأنه يلزم من ذلك إما التسلسل الممتنع في الاستدلال وإما الدور الممتنع كما بيَّنه «هيوم».

وإذا أُدرِكَ الفرق بين بيان وجه الضرورة لمبدأ السببية والاستدلال لها انتقض ما ادعاه «هيوم» من وقوع ذاك المبدأ في المصادرة على المطلوب، ونظير ما قُرِر حول بيان ضرورة مبدأ السببية «القول: إن عدم التناقض مبدأ عقلي؛ لأن وجود أحد النقيضين يستلزم نفي الآخر، كما أن نفي أحدها يستلزم وجود الآخر؛ لأن النقيضين لا يمكن اجتماعهما ولا انتفاؤهما معاً

---

(١) «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر، ص١١٢.

(٢) انظر: «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص١٧٦.

وإلا لم يكن أحدهما نقيضاً للآخر، ومثل هذا ليس استدلالاً لمبدأ عدم التناقض، ولا مصادرة على المطلوب، وإنما هو بيان لحقيقة ووجه الضرورة فيه»[١].

الثاني: أنه لو كان مبدأ عقلياً لأمكن استنباطه من مبدأ التناقض لكن لا يمكن استنباطه من مبدأ عدم التناقض[٢]، إذ لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض حادثة بدون سبب؛ لأن مفهوم الحادثة لا تتضمن في ذاتها فكرة السببية، إذ يمكن تصور الحدوث دون تصور السببية، ولو كان مبدأ عقلياً لم يمكن تصور الحدوث إلا مع تصور السببية، فالعلاقة ـ في نظر هيوم ـ بين تصور الحادثة وتصور أن يكون لها سبب علاقة تركيبية لا تحليلية، وبناء عليه فإنه يمكن الفصل بين تصور الحادثة وتصور أن يكون لها سبب، والضرورة ـ عنده ـ لا تكون إلا في القضايا التحليلية.

وما قرره «هيوم» من أن تصور الحادثة لا تتضمن تصور أن يكون لها سبب، حق يجب قبوله؛ لأن العلاقة بين السبب والحادثة؛ أي: المسبب علاقة اختلاف لا علاقة هوية إذ هما مفهومان متغايران، ولو كانا مفهوماً واحداً لانتفت فكرة السببية أصلاً؛ لأن العلاقة لا بد أن تقوم بين طرفين مختلفين لا طرف واحد ومفهوم واحد، ومع الاختلاف الحاصل بين السبب والمسبب إلا أنه لا يمكن التسليم لـ «هيوم» بنفي الضرورة عن مبدأ السببية، ذلك لأن مفهوم الحادثة وإن لم تتضمن مفهوم السببية ـ كما يقرره هيوم ـ إلا أنه يستلزمه ضرورة، إذ يستحيل ـ عقلاً ـ تصور الحادث دون تصور أن يكون له سبب، فلا يمكن وجود الحادث دون أن يكون مسبوقاً بسبب، فالضرورة أوسع مما تصوره «هيوم»، فكما تكون بدلالة التضمن كما في القضايا التحليلية، فهي أيضاً تكون بدلالة الالتزام كما في العلاقة بين الحادث والسببية، فالضرورة هنا ضرورة التزام لا ضرورة تضمن.

---

(١) «المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤٣٣.
(٢) انظر: «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص١٧٦.

ولما حاول «هيوم» نفي أن يكون مبدأ السببية عقلياً قبلياً له صفة الضرورة والأولية أكد في الوقت نفسه على دور الخبرة والتجربة الحسية في إدراك هذا المبدأ، لكن على وجه خلوه من الضرورة الحتمية، إذ يقرر هيوم أنه لو لم تكن العلة قد مرت في خبرتنا مقترنة بالمعلول ورأيناها لأول مرة، فلا يمكننا أن ندرك عقلياً أنها علة لذلك المعلول الخاص ولذلك يتحدث هيوم عن «آدم» أبي البشر قائلاً: «إذا افترضنا كمال قدراته العقلية، ما كان ليستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يختنق لو غرق فيه، أو يستدل من الضوء والدفء اللذين ينبعثان من النار أنه يحترق لو وثب فيها»[١]، فـ«هيوم» في تقريره السابق يريد أن يؤكد على أن مبدأ السببية العامة ليس مبدأ عقلياً صرفاً لافتقاره إلى دور التجربة والخبرة الحسية في اكتشافه.

لكن ما قرره «هيوم» حول افتقار مبدأ السببية للتجربة الحسية تضمن خلطاً بين مفهوم مبدأ السببية العامة ومفهوم العلاقة السببية والتي تسمى بقانون الاطراد، إذ أراد «هيوم» إبطال الصفة العقلية والقبلية لمبدأ السببية العامة ببيان افتقار مفهوم الاطراد إلى التجربة الحسية، وهذا عين المغالطة في الاستدلال، ذلك لأن مبدأ السببية العامة مبدأ عقلي يدركه العقل بصورة قبلية مستقلة عن التجربة، إذ يفيد بأن لكل حادثة سبباً، بينما مفهوم الاطراد مفهوم يفتقر إلى التجربة الحسية، كالعلاقة السببية بين الحرارة والتمدد ـ وقد مضى شرح ذلك كله في أوائل المبحث ـ إذن المفهومان ـ من هذه الحيثية ـ متغايران لا يقبلان الخلط بينهما كما فعله الفيلسوف «هيوم».

ولما كان الدكتور زكي موافقاً للفيلسوف «هيوم» في الأصول المعرفية تابعه في تلك الحجة، حيث يقول مناقشاً الفلاسفة العقليين في ضرورة وأولية مبدأ السببية: «لا مبرر يدعونا إلى افتراض ما ليست تدعو إليه حاجة، بل لا معنى لحديثنا إذا ما أردنا هذا الحديث عما يستحيل أن نعثر

---

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٦٧ ـ ١٧٥.

عليه في خبراتنا، وعما لا ضرورة لافتراضه حتى من الوجهة النظرية الخالصة، ما دام التفسير الكامل للموقف يمكن أن يتم بغير لجوء إلى مبدأ وراء الخبرة بما فيها من أحداث وتتابعها في الوقوع، وإن شئت فانظر كيف تحقق عبارة يقول بها القائل: إن «س» تسبب «ص»؟! ألست ترجع إلى الخبرة لترى إن كانت هذه الخبرة تقدم لك فيما تقدمه «س» و«ص» متتابعتين تتابعاً مطرداً أو لم تكن؟. . .»[1].

وبناء على نفي الدكتور زكي الضرورة العقلية لمبدأ السببية رأى أن الموقف الفلسفي من صدقه متغير، فبعد أن كان صدقه صدقاً مطلقاً في زمن ما، أصبح صدقه صدقاً نسبياً في زمن آخر، بل أصبح اليوم لا حقيقة له، وفي ذلك يقول بعد تقريره لموقف الفيلسوف «كانت» من مبدأ السببية قال: «. . . ماذا نقول في فيلسوف يقرر ـ مثلاً ـ أن لكل حادثة سبباً وأن مبدأ السببية شامل لحوادث الطبيعة كلها، كما قال «كانت»؟! إننا نقول له: هذا مبدأ قام في عصر واحد، وانبنى عليه ذلك العصر، فإذا قررته فأنت إنما تؤرخ للفكر في ذلك العصر لا أكثر ولا أقل، ولو أرخت لعصر «نيوتن» لاضطررت إلى قول آخر، وهو أن لبعض الحوادث أسباباً دون بعضها الآخر، ولو أرخت للعصر الحاضر، لاضطررت أن تقول قولاً ثالثاً، وهو أن ليس لأية حادثة من حوادث الطبيعة سبب على الإطلاق»[2].

الموقف من قانون الاطراد:

تحتل علاقة العلة بالمعلول مكانة خاصة في فلسفة هيوم وذلك من وجهين:

الأول: أنها من أهم الروابط الفكرية التي تربط بين الأفكار ـ في نظر

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٩٤.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٦٧.

هيوم ـ إذ يرى هيوم أن الأفكار دائمة الاتصال والارتباط بعضها ببعض، بروابط وصلات تجعل الذهن سريع الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى، نتيجة لارتباط إحداهما بالأخرى، وهذا ما يسميه هيوم: «قانون تداعي الأفكار»، وتمثل تلك الروابط ـ في نظر هيوم ـ ثلاث علاقات تجري بمقتضاها الترابط بين الأفكار، وهي التشابه والتجاور في الزمن أو المكان والعلة والمعلول.

فإذا كانت بين الفكرتين ـ مثلاً ـ رابطة سببية، فإن الفكرة الثانية تستدعي الفكرة الأولى، مثل الجرح فإنه يستدعي تذكر الألم الذي يصاحبه، وذلك بواسطة علاقة العلة بالمعلول، وفي ذلك يقول هيوم: «إنه على الرغم من أن الأفكار المختلفة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً هو أوضح من أن تخطئه الملاحظة، إلا أنني لا أجد بين الفلاسفة فيلسوفاً واحداً قد حاول أن يحصي أو يصنف شتى المبادئ التي يجري الترابط بمقتضاها.. ويبدو لي أن ثمة مبادئ ثلاثة فقط يجري بمقتضاها الترابط بين الأفكار، وهي التشابه والتجاور في زمن الوقوع أو مكانه والعلة والمعلول»[١].

الثاني: أن علاقة العلة بالمعلول هي القنطرة التي يجاوز بها الإنسان حدود الإدراكات الحسية إلى الحكم بدونها، فكل أمور الواقع ـ في نظر هيوم ـ قائمة على تلك العلاقة، فـ «إن من يجد أثناء سيره في جزيرة مهجورة ساعة أو أية آلة أخرى، يحكم من فوره بأن قد كان على هذه الجزيرة المهجورة إنسان...»[٢].

وبذلك يعلم بأن «هيوم» يقبل مفهوم الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، لكنه يخالف في ضرورة هذا الاطراد، إذ يرى أن مصدر هذا الاطراد تجريبي لا عقلي، فالعلم بالعلاقة السببية بين السبب ومسببه ـ في نظر هيوم ـ ليس علماً قبلياً مستقلاً عن الخبرة والتجربة الحسية، التي هي المعيار

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٥٢.
(٢) المصدر السابق ص٦٩.

لإثبات صدق تلك العلاقة، إذ يستحيل استحالة قاطعة تعيين السبب والمسبب وإثبات العلاقة بينهما إلا بعد وقوع السبب والمسبب في مجال الخبرة الحسية، ولا يمكن للعقل الخالص الذي لا يستند إلى الخبرة الحسية أن يثبت تلك العلاقة، وفي تقرير ذلك يقول هيوم: «افرض أن شخصاً ـ رغم كونه موهوباً بأقوى ملكات العقل والتفكير ـ قد جيء به فجأة إلى هذا العالم، فإنه وإن يكن سيلاحظ من فوره تتابعاً في الأشياء متصلاً، وأن حادثة تتبع أخرى، إلا أنه لن يستطيع أن يلحظ وراء هذا الحد شيئاً، فلن يستطيع للوهلة الأولى أن يدرك فكرة السبب والمسبب مهما تكن وسيلته العقلية إلى ذلك.. وبعبارة موجزة فإن مثل هذا الشخص إذا لم تزدد خبرته فيستحيل عليه أن يستعين بالتخمين أو بالتدليل العقلي ليعلم شيئاً عن أي أمر من أمور الواقع، أو أن يستوثق من أي شيء يجاوز ما هو حاضر حضوراً مباشراً أمام ذاكرته وحواسه»[١].

وقد تابعه الدكتور زكي، إذ يقول بعد شرحه لبعض جوانب موقف هيوم من السببية: «... هكذا ذهب هيوم، وهكذا نذهب معه أنصار التجريبية العلمية بأن علمنا بالرابطة السببية في جميع حالاتها لا تنشأ عن التفكير العقلي الخالص، الذي يستغني عن الخبرة الحسية في تقريره لما يقرره، أو بعبارة أخرى: ليس علمنا بالرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علماً «قبلياً» مستقلاً عن مصادر الخبرة الحسية في إثبات صدقه، بل هو علم مستمد دائماً وفي جميع الحالات من الخبرة الحسية...»[٢].

ويستدل «هيوم» على نفي أن يكون العقل مرجعاً للعلاقة بين السبب والمسبب بانفصال السبب عن المسبب وعدم دلالة أحدهما على الآخر، إذ هما ـ في نظره ـ حادثان مختلفان، فتحليل أحدهما لا يدل وحده على الآخر، ولذلك يمكن تصور نقيض تلك العلاقة، ولو كانت تلك العلاقة

(١) المصدر السابق، النص رقم ٥ ص١٨٢ ـ ١٨٣.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٩٠.

ضرورية لما أمكن تصور نقيضها فعلى سبيل المثال: «اقذف بحجر في الهواء واتركه غير مستند إلى شيء يسقط على الأرض من فوره، لكن لا بد من الخبرة الحسية السابقة لأعلم منها هذا التلاحق بين الحادثتين، وإلا فالعقل البحت وحده مهما أمعن في تحليل الموقف فلن يجد أن السقوط إلى الأرض متضمن بالضرورة في وجود الحجر في الهواء، إذ ليس عند العقل الصرف ما ينفي أن يستمر الحجر في صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل، أو ما ينفي أن يتحرك الحجر إثر رميه في الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار، وما دام العقل لا ينفي أن يتحرك الحجر في أي اتجاه، إذن فالخبرة هي مصدرنا في العلم بأن الاتجاه الفعلي للحجر ـ بين الممكنات الكثيرة ـ هو الاتجاه إلى أسفل»[١]، وقد قرر الدكتور زكي هذا الدليل مسلماً به في مواضع عدة من كتبه[٢]، ومن ذلك تأكيده على انفصال السبب عن المسبب بحيث لا يدل أحدهما على الآخر، إذ يقول: «ليس في طبيعة الحادثة الأولى نفسها ما يدل على أن الحادثة الثانية ستتلوها...»[٣].

لكن نظر الفيلسوف «هيوم» ـ وتابعه الدكتور زكي ـ إلى العلاقة بين السبب ومسببه قد اعتراه قصور في إدراك حقيقة تلك العلاقة، ووجه ذلك فيما يلي:

أولاً: يرى «هيوم» ـ وتابعه الدكتور زكي ـ أن مرد العلاقة بين السبب والمسبب هو التجربة والخبرة الحسية فقط، وهذا بخلاف واقع العلاقة، إذ إن مرد العلاقة بين السبب والمسبب هو التجربة الحسية والضرورة العقلية ـ وقد سبق بيانه في أوائل المبحث ـ ولذلك فإننا نسلم لهيوم بأن العلاقة بين السبب ومسببه لا يمكن أن تدرك بدون خبرة حسية، لكننا نخالفه في أن العقل لا يدرك ضرورة التلازم بينهما، ووجه إدراك ضرورة العلاقة

(١) ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود ص٧١ ـ ٧٢.
(٢) انظر: على سبيل المثال «نحو فلسفة علمية»، ص٢٩١ ـ ٢٩٢.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٨٧.

بينهما هو ـ كما قررته سابقاً ـ أنه يستحيل ـ عقلاً ـ أن يكون هذا الاطراد ناتجاً عن مصادفة، بل لا بد أن يكون ناتجاً عن مقتضى خاصية السبب، وهي القدر المشترك بين آحاده.

ثانياً: يرى «هيوم» ـ وتابعه الدكتور زكي ـ أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست علاقة عقلية لعدم تضمن أحدهما في الآخر، إذ تحليل أحدهما ـ عقلياً ـ لا يدل على الآخر، ونحن إذ نسلم بعدم تضمن أحدهما الآخر لا يمكن أن نسلم بنفي الصبغة العقلية عن تلك العلاقة؛ لأنها وإن لم تكن علاقة تضمنية إلا أنها علاقة تلازمية، إذ وجود المسبب يستلزم وجود السبب، وكلتا العلاقتين علاقة التضمن والالتزام تعدان من الدلالات العقلية، وقد سبقت الإشارة إلى وجه العلاقة التلازمية بين السبب والمسبب.

ثالثاً: يرى «هيوم» ـ وتابعه الدكتور زكي ـ أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست علاقة عقلية لإمكان تصور نقيضها، لكن هذا الاعتراض صحيح لو أن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة عقلية صرفة، لكنها علاقة قائمة على أساس موضوعي تكشف عنه التجربة والخبرة الحسية، كما أنها قائمة على أساس عقلي، فالنظر إلى تلك العلاقة يتضمن نظراً موضوعياً متعلقاً بخواص الأشياء، ففي إطار تلك النظرة الموضوعية تتكون ضرورة العلاقة بينهما، «فعلى المثال السابق، لو أننا ألقينا بحجر فإننا إذا لم ننظر إلى خواصه الثابتة التي تقتضي سقوطه على الأرض وفق قانون الجاذبية، فإننا يمكن أن نتصور حالات أخرى يمكن أن يصير إليها، لكنا إذا سلمنا بقانون الجاذبية وربطناه بخواص الأجسام فإننا لا بد أن نوقن أنه سيقع على الأرض، وأن ذلك أمر ضروري لا احتمال معه...»[1]، فالعلاقة بين السبب ومسببه مركبة من اللزوم الواقعي واللزوم العقلي، فاللزوم الواقعي لا

---

(١) «المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤٦١.

يدرك إلا بالتجربة الحسية، إذ هو قائم على خواص الأشياء، واللزوم العقلي لا يدرك إلا بالعقل، إذ هو قائم على المعنى الكلي لتلك الخواص.

وبناء على نفي هيوم الأساس العقلي للاطراد وحصره في الأساس التجريبي أنكر أي معنى من معاني الضرورة العقلية في تلك العلاقة السببية، إذ يرى أن الاطراد ما هو إلا مجرد تتابع حادثتين وتلازمهما تلازماً متكرراً، وبهذا فإن معنى السببية ـ في نظر هيوم ومن كان على منهجه ـ مجرد من ضرورته وحتميته، بل تذهب الفلسفة التجريبية إلى أبعد من ذلك، فقد أنكرت معنى الضرورة أصلاً، وذلك بناء على مبدئها المعرفي القاضي بوجوب ربط كل فكرة بانطباعها الحسي، والضرورة ليست شيئاً محسوساً تدخل في نطاق الانطباعات الحسية، فإننا لو فحصنا انطباعاتنا عن العالم الخارجي لم نجد فيها انطباعاً عن ضرورة العلاقة بين السبب والمسبب، بل إننا ـ في نظر هيوم ـ «إذا ما تلفتنا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية باحثين فيما نسميه من تلك الأشياء «أسباباً» لنرى ما فعلها، فلن نجد في أية حالة من الحالات كلها ما يكشف لنا عن «قوة» أو «رابطة ضرورية» بين السبب ومسببه، إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسنا، وتكون هي الصفة التي تربط المعلول بعلته رباطاً يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلته يتبعها دائماً ولا يتخلف عنها، إن كل ما نراه هو أن النتيجة تتبع سببها فعلاً، فنرى ـ مثلاً ـ أن كرة البليارد المتحركة إذا ما صدمت كرة أخرى كانت ساكنة، فإن هذه الثانية تتحرك كذلك إن الذي ينطبع على حواسنا «الظاهرة» هو كرة أولى تتحرك وكرة ثانية تعقبها في الحركة، وليس هنالك من الحواس «الباطنة» ما يطبع العقل بانطباع آخر له علاقة بتعاقب هاتين الحادثتين، وإذن فلا الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة تأتينا بانطباع يوحي بفكرة «القوة» أو العلاقة الضرورية...»[١].

لكن إنكار «هيوم» للضرورة استدلالاً بمبدئه الحسي مصادرة على

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٨٥ ـ ٨٦.

المطلوب، إذ إن دليله على إنكار «الضرورة» هو محل النزاع بينه وبين خصومه، فلا يمكن أن يكون دليلاً مسلماً به على إنكار «الضرورة»، وقد سبق نقاش «هيوم» في مبدئه الحسي وبيان بطلانه في المبحث الأول من هذا الفصل، مع التقرير أن منبع وأصل فكرة الضرورة هو العقل لا الحس، وبناءً عليه فإن السؤال عن الانطباع أو الأصل الحسي لفكرة الضرورة سؤال لا معنى له.

وقد تابع الدكتور زكي «هيوم» في إنكار الضرورة القائمة بين السبب والمسبب إذ يقول: «إن مشاهد الكون دائبة التغير، يتبع شيء منها شيئاً في تعاقب لا ينقطع، غير أننا لا نعلم من هذه الأشياء المتابعة إلا هذا التتابع الظاهر بينها، ولا نملك بحال من الأحوال أن نجاوز حدود المشاهدة المستطاعة، بحيث نستطلع ما وراءها لنقول: إن وراء هذا التتابع الظاهر قوة خفية هي التي تربط ربطاً ضرورياً بين السابق واللاحق»[١].

لكن لازم القول بإنكار الضرورة بين تتابع الأسباب ومسبباتها هو إمكانية حدوث الفوضى في الطبيعة والعبثية في قوانينها، والاعتقاد بمثل هذا في الطبيعة هادم فكري لكل العلوم والحضارات القائمة على التسليم بالقوانين الطبيعية، وقد استشعر الدكتور زكي بهذا اللازم فبادر بنفيه لكن بدون حجة وبرهان مقنع، وفي ذلك يقول: «إن كل حصيلتنا من الخبرة هي وقائع وقعت على نحو معين، وليس في تلك الحصيلة عنصر «الوجوب»، فلئن شهدت الرياح الشمالية الغربية متبوعة بالمطر في الشتاء فلم أشهد معهما كائناً ثالثاً هو «الوجوب» الذي «يضطر» الرياح والمطر أن يرتبط على نحو ما ارتباطاً، إننا لا نقول: إن أمر الطبيعة فوضى، وإنها هي النزوات تجعل الرياح المعينة تستتبع المطر آناً ولا تستتبعه آنا آخر مع تشابه الظروف كلها في الآنين، بل نقول: إن اطراد التتابع بين الظاهرتين قد جاءنا العلم

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، ص٢٨٦.

به من الملاحظة وحدها...»[١].

وما دام أن كل فكرة لا بد أن ترجع إلى انطباعها الحسي ـ في نظر هيوم ـ فما الانطباع الحسي لفكرة الضرورة بين السبب ومسببه، والتي يؤمن بها الرجل العادي والتفكير الفطري؟ كيف يمكن لـ«هيوم» أن يفسر تلك الضرورة تفسيراً تجريبياً؟

يؤكد «هيوم» على أن تكرار اطراد السبب والمسبب هو الذي ينشيء مفهوم وفكرة الضرورة التي لا يوجد لها انطباع موضوعي حسي، سوى ما تجده النفس في شعورها، إذ بعد أن عجز عن تفسير «الضرورة» تفسيراً منطقياً، حاول أن يفسرها تفسيراً نفسياً، فـ«هيوم» «يرى أننا إذا مضينا في البحث والتعمق لوجدنا أن التكرار ينتج انطباعاً جديداً ومن هذا الانطباع تخرج الفكرة التي نحن بصدد فحصها، إذ بعد تكرار طويل نجد أن الذهن قد تهيأ بواسطة العادة عند ظهور موضوع إلى اعتبار ما يصحبه عادة وإلى اعتباره في ضوء أقوى بفضل علاقته بالموضوع الأول، إن هذا الانطباع إذن أو هذا التهيؤ هو الذي تصدر عنه فكرة الضرورة»[٢]، فحقيقة الضرورة بين الأسباب ومسبباتها ـ في نظر هيوم ـ أنها شعور نفسي قائم في الذهن ولا متعلق له في الأشياء الخارجية، لكن الذهن البشري يحاول أن يخلع على الأشياء الخارجية تلك الضرورة وينقلها من الشعور النفسي إلى الموجودات الخارجية.

ويؤكد الدكتور زكي تفسير «هيوم» للضرورة السببية بقوله: «فكرتنا عن ضرورة الحدوث أو السببية قد نشأت بحذافيرها من الاطراد الذي لاحظناه في وقوع الحوادث في الطبيعة، إذ لاحظنا أن الظواهر المتشابهة تكون دائماً مرتبطة بغيرها على نحو واحد، وبهذا نشأت للعقل عادة الحكم بتوقع

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٧.

(٢) «فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد»، محمد فتحي الشنيطي، ص٩٤.

ظهور اللاحق إذا رأى السابق قد حدث...»[(١)].

لكن تفسير الضرورة السببية تفسيراً نفسياً بمقتضى العادة الناشئة عن التكرار ـ والذي تبناه «هيوم» والدكتور زكي ـ منتقد من وجوه: ـ

الأول: أن هذا التفسير يناقض تصور الحسيين ـ وعلى رأسهم «هيوم» و«الدكتور زكي» ـ للعقل البشري ودوره المعرفي، إذ أنكروا فاعلية العقل وجعلوه منفعلاً فقط؛ لأنه في نظرهم ما هو إلا انعكاس للظواهر الحسية، لكن لازم الاعتراف بالعادة الناشئة عن تكرار علاقة السبب بمسببه هو الإقرار بفاعلية العقل وبقدرته على إنشاء انطباعات جديدة لهذا التكرار الذي لا انطباع له حسي، وهذا يناقض تصورهم لدور العقل.

الثاني: أن هذا التفسير نفسه بني على مبدأ السببية، ووجه ذلك ما قاله «جان فال» منتقداً هيوم، إذ يقول: «عند تفسيره فكرة العلية على أنها نتيجة للعادة، اعترف هيوم بطريقة ضمنية بصحة مبدأ العلية؛ لأن العادة والتوقع هما علتا فكرتنا عن العلية»[(٢)].

فاعتراف «هيوم» بالضرورة النفسية دفعه إلى البحث عن سبب وجودها ـ وهو العادة المنشئة للتكرار في نظره ـ فهذا اعتراف ضمني بصحة مبدأ السببية، ولذلك يقول «رسل» منتقداً «هيوم» في تفسيره السببية بالعادة: «... قانون العادة هو نفسه قانون عِلِّي.. وفي الوسع رسم نظرية هيوم رسماً كروياً على النحو التالي: «القضية « أ » هي علة «ب» تعني «انطباع « أ » هو علة فكرة «ب»، وهذا كتعريف جهد غير موفق»[(٣)].

الثالث: أن تفسير هيوم لضرورة العلاقة بين السبب والمسبب بمجرد التتابع والتعاقب، يستلزم القول بأن التلازم بين تعاقب الحادثتين يوجب

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٩٦.

(٢) «المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٦٦٤.

(٣) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل ٣/ ٢٦٢.

الاعتقاد بعلية أحدهما للآخر، وهذا خلاف الواقع، إذ لو صح ذلك لكانت علاقة الليل بالنهار وبالعكس علاقة سببية كعلاقة الحرارة والغليان، وهذا مما لا يقره أحد، إذن فلا يمكن تفسير عنصر الضرورة بين السبب والمسبب بمجرد التعاقب المتكرر المنشئ للعادة كما قرره هيوم.

الرابع: إذا سلمنا ـ جدلاً ـ بتفسير «هيوم» للضرورة السببية، فإننا نقول: إن نجح هذا التفسير في القضايا الفعلية ـ والتي هي نتاج التجربة الحسية والملاحظة، مثل تمدد قطعة من الحديد فيما إذا تحققنا بالفعل من تعرضها للحرارة ـ فإن ذاك التفسير نفسه سيخفق في تفسير القضايا الشرطية، مثل قولنا: إذا تعرضت هذه القطعة من الحديد للحرارة فسوف تتمدد، وسبب إخفاق تفسير «هيوم» لضرورة مثل هذه القضية، هو أن هذه القضية لم يتحقق منها تجريبياً، بل لم يتحقق فيها التكرار المنشئ للعادة، بل إن كلتا الفكرتين وهما تمدد الحديد والحرارة لا يوجد لهما انطباع حسي في هذا المثال حتى يمكن الربط بينهما ربطاً عِلّيّاً كما يريده هيوم.

ولا يمكن أن تكون الحرارة في تلك القضية الشرطية علة للتمدد، وذلك بالنظر إلى الموقف الفلسفي لهيوم من العلاقة السببية؛ لأن هيوم يرى أن العلية علاقة بين فكرتين لا بين موضوعين، فإذا أراد أن يبين العلاقة السببية في تلك القضية الشرطية فإنه ـ حتما ـ سيقول: إن فكرة الحرارة في ذهننا تنقلنا إلى فكرة التمدد بمقتضى العادة الذهنية.

لكن تفسير «هيوم» للقضية الشرطية بهذا التفسير يوقعه في عين ما فر منه، إذ يلزمه بافتراض مشابهة المستقبل للحاضر والماضي، وهيوم ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ لا يؤمن ولا يقر بضرورة توقّع المستقبل على غرار الماضي والحاضر، ووجه ذلك الإلزام أن هيوم إذا لم يفترض أن عادة الانتقال من فكرة العلة إلى فكرة المعلول سوف تظل في المستقبل كما هي في الحاضر والماضي، فليس بإمكانه تفسير أي قضية شرطية مثل: «إذا حدثت الحرارة في هذا الحديد فسوف يتمدد»، إذ معناها أن فكرة الحرارة

إذا حدثت في ذهننا فسوف ننتقل منها إلى فكرة التمدد[١].

الخامس: أن هذا التفسير يهدف إلى رفض فكرة الضرورة واللزوم المنطقيين بين السبب والمسبب، لكن لازم هذا الرفض اعتبار التكرر اللزومي بوجود الحادثة عقب حادثة أخرى صدفة، وهذا يتضمن الجمع بين المتناقضين؛ أي: بين الصدفة واللزوم المطرد، ذلك لأن الصدفة نقيض اللزوم، إذ لا يمكن فهم الصدفة إلا بنفي اللزوم، فتمدد الحديد ـ في نظر هيوم ـ عقيب الحرارة صدفة، لكنها على سبيل الاطراد والتكرر!!.

وقد استدل «هيوم» على ارتباط فكرة الضرورة السببية بتلك العادة التي تنشأ عن التكرار، باستحالة إثبات العلاقة السببية إلا بعد ملاحظة تكرار الاقتران بين السبب والمسبب، لكي نتهيأ بالعادة إلى الاستدلال من أحدهما على الآخر، ولو كانت فكرة الضرورة السببية ضرورة عقلية تعكس الواقع الموضوعي، ولم تكن العادة أساساً لها بانطباعها النفسي الذاتي لما احتجنا إلى التكرار ولكفى مثال واحد في إثبات تلك العلاقة، وفي تقرير ذلك يقول «هيوم»: «إذا ما ارتبط شيئان ارتباطاً لا تخلف فيه ـ كالحرارة واللهب مثلاً، أو الثقل والصلابة ـ فإن العادة وحدها عندئذٍ تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين إذا ما ظهر الآخر، وأنه يبدو لي أن هذا الفرض هو الفرض الوحيد الذي يفسر لنا هذه المشكلة، وهي: لماذا نستدل نتيجة من ألف مثل «لظاهرة ما» على حين أننا نكتفي عن مثل هذا الاستدلال بمثل واحد لا يختلف عن تلك الأمثلة الألف في شيء، فليس في مستطاع العقل أن يفرق مثل هذه التفرقة.. لكن أحداً من الناس لا يستطيع ـ بعد أن يرى جسماً واحداً يتحرك نتيجة لدفعه بجسم آخر ـ أن يستدل من ذلك أن كل جسم آخر سيتحرك إذا ما تعرض لمثل هذا الدفع نفسه، وعلى ذلك فكل الاستدلالات التي نقيمها على الخبرة إنما هي نتيجة العادة لا نتيجة التدليل

---

(١) انظر: «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر، ص١٢٠ ـ ١٢٢.

العقلي...»[١]

لكن لا يلزم من اشتراط تكرار الاقتران بين السبب والمسبب في إثبات العلاقة السببية بينهما، أن تكون هذه العلاقة مرتبطة بالعادة وخالية من مفهوم الضرورة؛ لأن العلاقة بين السبب والمسبب وإن كانت محكومة بالضرورة العقلية على ما بينته سابقاً، إلا أنها علاقة تجريبية يجب أن تخضع للتحقيق التجريبي وأن يلاحظ فيها تكرار الاقتران؛ لأن تكرار هذا الاقتران ينفي احتمال أن يكون اقتران الحادثتين صدفة، ونفي احتمال الصدفة شرط للحكم بضرورة العلاقة السببية، فالتكرار عامل رئيس في علاقة السبب بمسببه لا على أساس دوره في تكوين العادة الذهنية ـ كما يراه هيوم ـ بل على أساس دوره الموضوعي في نفي احتمال الصدفة، ولذلك فإن المثال الواحد لا يمكن أن ينفي احتمال الصدفة.

ويحاول الدكتور زكي أن يعدِّل مفهوم العلاقة السببية الفطري القديم على ضوء فهم العلم الحديث ـ كما هو في نظره ـ لتلك العلاقة، منتقداً في ذلك مفهوم الفيلسوف «هيوم» للعلاقة السببية، وذلك من وجهين:

الأول: أن هيوم يرى علاقة الأسبقية الزمانية بين العلل ومعلولاتها، فالعلة ـ في نظره ـ سابقة للمعلولها، وهما حادثان منفردان مستقلان، ففي سياق بحث «هيوم» للعلاقة السببية يقول: «... العلاقة الثانية التي ألاحظها جوهرية للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع بل تحتمل الجدل، وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها...»[٢]، لكن الدكتور زكي يرى أن هذا المفهوم الفطري للعلاقة السببية يخالف المفهوم العلمي الذي يحلل «الحادثتين معاً إلى مجموعات من تفاعلات، فإذا بالحادثتين يندمجان معاً في خط واحد من الحوادث»[٣].

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، النص، رقم ٥ ص١٨٤ ـ ١٨٥.
(٢) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص١٠٩.
(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ٢/ ٢٧٢.

فليس هناك ـ حسب النظرة العلمية الحديثة ـ حادثتان متلاحقتان هما السبب والمسبب، بل هناك خط واحد من أحداث متصلة تذيب بسببها الحادثة الأولى في الحادثة الثانية «بحيث نسد الثغرات التي كنا نفترض وجودها في سلسلة الأحداث.. ولو فعلنا ذلك لانساب السبب في مسببه انسياباً يجعلها خيطاً متصلاً.. ليس أمامنا إلا أن نغض النظر عن فكرة السببية إطلاقاً، ثم نحاول في خط الحوادث المتصلة أن نجد الدالة التي تجعل حلقة من السلسلة متوقفة على حلقة أخرى، توقفاً يقاس مقداره وتضبط نسبته وذلك هو ما نسميه بالقانون العلي»[١]، بهذا يحاول الدكتور زكي الثورة على المفهوم الفطري للعلاقة السببية باعتماده على فهم القانون العلمي، لكن بتحليل العلاقة السببية يمكن القول بأن العلاقة بين السبب ومسببه علاقة اتصال من وجه وانفصال من وجه آخر، فهما منفصلان لأن علاقتهما علاقة اختلاف لا هوية، إذ هما ـ كما قررته سابقاً ـ مفهومان مختلفان، وبناء عليه فإنه لا بد من وجود موضوع يتوقف عنده السبب ويبدأ المسبب، وهذا لا يعني انقطاع الصلة بين الأسباب ومسبباتها، انقطاعاً تاماً، بل بينهما اتصال من جهة أن كلاً منهما يتوقف على الآخر، فالأسباب لا تكون أسباباً إلا إذا كانت مؤدية إلى مسبباتها والمسببات لا تكون مسببات إلا إذا كانت ناتجة عن أسبابها، ففكرة السببية أصلاً قائمة على ضرورة الاتصال بينهما، إذ بدونهما لا تكون هناك علاقة سببية، ولكن «على الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينهما اتصالاً بسلسلة من العلل متصلة فيما بينهما وبين الأشياء المتباعدة، وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده»[٢].

الثاني: ينتقد الدكتور زكي الفهم القديم للعلاقة السببية بأن نظَرَهُ إلى

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٧٣.

(٢) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص١٠٩.

الحوادث سطحي، إذ يتصور الحوادث المتعددة حادثة واحدة كلما تكررت كانت النتيجة واحدة ولذلك يرى أن عودة السبب نفسه تستلزم عودة المسبب نفسه، بينما ترى النظرة الحديثة للحوادث أنها لا تتكرر في الطبيعة «فالحادثة الواحدة تحدث مرة واحدة ثم تمضي لغير عودة، فالسبب «نفسه» لا يعود أبداً وكذلك المسبب نفسه لا يعود أبداً.. إن حادثات الطبيعة فريدة حتى وإن تشابهت.. خذ مثلاً قولنا في عالم الإدراك الفطري للأمور: «انفجار البارود يشعل الحريق» و«الزرنيخ يسبب الموت» وهكذا، كأنما «انفجار البارود» هذا كائن بسيط واحد وليس عملية ذات تفاعلات كثيرة بين مقومات كثيرة، وكذلك قل في «الحريق» وفي «الزرنيخ» وفي «الموت»، كل هذه مدركات يحسبها إدراكنا الفطري بسيطة حتى يتصورها مكررة الوقوع بذاتها وبلا أدنى تغير، مع أن كل واحدة منها مركب معقد من أحداث...»[١].

لكن نسبة الدكتور زكي تصور الحوادث المتعددة حادثة واحدة للفهم الفطري للعلاقة السببية فيها نظر، بل إن الفهم الفطري يقر بتعدد الحوادث لكنه يرى أن السببية علاقة واحدة رئيسية بين مفهومين، والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذاك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسية، فأفراد المفهوم الواحد متلازمة في علاقاتها السببية، بمعنى أن أي فرد من أفراد ماهية معينة إذا كان سبباً لفرد من أفراد ماهية معينة أخرى، فمن الضروري أن يكون كل فرد من الماهية الأول سبباً لفرد من الماهية الثانية، في ظل نفس الشروط التي كان الفرد الأول فيها سبباً، وذلك بناء على المبدأ العقلي القاضي بأن «الأشياء المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة»، بمعنى أن كل مجموعة متفقة في حقائقها وخصائصها من مجاميع الطبيعة يلزم أن تتفق أيضاً في الأسباب والنتائج، ولذلك فإن هذا المفهوم للعلاقة السببية يقر بأن السبب والمسبب عبارة عن خصائص وحقائق مركبة في

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

شروط موضوعية معينة، لا كما يصوره الدكتور زكي من أن الفهم التقليدي ساذج في نظرته للسبب والمسبب.

ثالثاً: موقف زكي نجيب محمود من مشكلة الاستقراء:

تدور مشكلة الاستقراء حول أحد أسسه المسمى بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة؛ أي: افتراض أن يكون المستقبل شبيهاً بالحاضر والماضي، إذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي.

ولما قرر هيوم أن العلاقة السببية المطردة بين السبب والمسبب قائمة على التجربة الحسية، وبعيدة كل البعد عن الصبغة العقلية القبلية؛ إذ يمكن تصور نقيضه، أكد على أنه لا استحالة عقلية في أن ما قد يحدث مستقبلاً ربما جاء مخالفاً لما حدث في الحاضر والماضي، بمعنى آخر أنكر التعميم والكلية الاستقرائية المتعلقة في اعتقادنا أن حوادث المستقبل سوف تكون على غرار الحاضر والماضي، وهو بذلك يحاول أن ينسف الأساس اليقيني للاستقراء.

وقد شرح الدكتور زكي موقف «هيوم» من أساس الاستقراء ـ متبنياً إياه ـ بقوله: «على أي أساس عقلي أتوقع لخبرات الماضي أن تتكرر في المستقبل إذا ما تكررت ظروفها؟ كيف جاز لي أن أقرر في يقين أنه ما دام خبز اليوم له نفس المعطيات الحسية التي كانت لخبز الأمس، فسيكون له كذلك نفس القوى الداخلية التي كانت لخبز الأمس.. واضح أن حكمنا على المستقبل بأنه سيجري على غرار الماضي، هو حكم لا تقتضي به الضرورة العقلية، إذ لا تناقض عند العقل أن تتكرر الظواهر نفسها لشيء ما دون أن تتكرر معها الطبائع والقوى...»[1].

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٧٣.

وبناءً على ذلك فإن «هيوم» يرى أن توقع المستقبل على غرار الماضي من قبيل الاحتمال لا اليقين، وذلك بدلالة خبرة الماضي على المستقبل، وإن كانت تلك الدلالة مقنعة إلى حد كبير في الحياة العملية اليومية، فإنها ليست مقنعة إقناعاً فلسفيا يقينياً في نظر هيوم، ولذلك يقول: «إنني مثلك على أتم اقتناع بأن خبرة المستقبل يمكن قياسها على خبرة الماضي، لكني مقتنع بذلك باعتباري إنساناً مثلك يسلك ليعيش، أما باعتباري فيلسوفاً له نصيب من التطلع ـ ولا أقول: من التشكك ـ فاني أبحث عن أساس هذا الاستدلال ما هو، فليس فيما قرأته وما قمت به من أبحاث بقادر على أن يزيل عني هذا الإشكال، أو يبعث في نفسي بعض الرضا في أمر له كل هذا الخطر»[١]، حتى شروق الشمس غداً ما هو إلا احتمال في نظر هيوم الفلسفي، وفي ذلك يقول: «فإن من يزعم أن شروق الشمس غداً ليس إلا احتمالاً.. إنما يضع نفسه موضع السخرية على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات الماضي»[٢].

ولكن ما المبرر لتوقع المستقبل على غرار الماضي في نظر هيوم؟ المبرر ـ عنده ـ ليس منطقياً، إذ لا يمكن ـ في نظره ـ إثبات هذا التوقع بالبرهان العقلي القبلي ولا بالخبرة الحسية، بل المبرر ـ في نظره ـ مبرر نفسي سيكولوجي، وهو ما يسميه هيوم بـ «العادة» إذ «كلما اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين تكونت لدى الإنسان «عادة» تميل به إلى توقع نفس هذا الاطراد من جديد، ولما كانت «العادة» ـ أيا كانت ـ تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً، فإن الإنسان كلما ازداد مشاهدة للوقوع المطرد لحادثة معينة على نسق معين، ازداد مع التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص٧٧.
(٢) المصدر السابق، ص٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص٨١ ـ ٨٢.

وقد ناقشت الفيلسوف هيوم ـ سابقاً ـ في تفسيره للضرورة السببية بالعادة، غير أنني في هذا السياق أؤكد على ـ ما أكدته سابقاً ـ وهو أن ضرورة وتعميم الاستقراء قائمان على مبدأ ومبرر عقلي يتمثل في ضرورة التلازم بين السبب والمسبب، وفق خصائص ذاتية يشترك بها آحاد السبب والمسبب إذ إن تكرار التلازم بين السبب والمسبب دليل على استحالة أن يكون هذا التلازم صدفة، بل لا بد أن يكون ناتجاً عن مقتضى خاصية السبب، والتي هي القدر المشترك الكلي بين آحاده، إذ الأسباب المتشابهة تنتج في الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة، فالأشياء لا توجد إلا بخصائص معينة تميزها عن غيرها، وهذه الخصائص المقومة للأشياء معنى كلي يشترك فيها جميع جزئيات ذلك الشيء، وإذا وجد الشيء بخاصيته ثبت تأثيره، إذ لا يمكن ـ موضوعياً ـ الفصل بين خاصية النار وهي الحرارة وبين أثرها وهو الإحراق، إذن هناك تلازم بين ثبوت الشيء بتحقيق خصائصه الذاتية وبين تلك الخصائص وتأثيرها «فإن العلاقة مطردة بين ثبوت الشيء وتحقق خصائصه الذاتية وبين تلك الخصائص وما لها من طبيعة خاصة تقتضي تأثيراً خاصاً، وإذا كانت الخصائص الذاتية مطردة للأشياء بحيث يلزم من وجود الشيء وجود خصائصه الذاتية، فكذلك يلزم أن يكون مقتضى تلك الخصائص مطرداً، وهذه حقيقة الاطراد في الأسباب واقتضاؤها لمسبباتها مطلقاً، وأنه كلما وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب»[1].

وقد اعترض هيوم على هذا الأساس الموضوعي الضروري للاطراد، زاعماً بأن الاطراد في المستقبل بدلالة الاطراد في الماضي لا يمكن أن يكون ضرورياً إذا كان الاطراد مبنياً على خصائص الأشياء ـ كما أبانه ذلك الأساس الموضوعي للاطراد ـ لأن تلك الخصائص قد تتغير، ولذلك يرى هيوم إمكان أن يجيء المستقبل على غير غرار الماضي، وفي شرح هذا

---

(١) «المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤٥٥.

الاعتراض يقول الدكتور زكي: «لا استحالة في أن يكون الحكم نقيض ما هو الآن؛ لأنه لا استحالة في أن يتصور العقل أن تكون خصائص الأشياء على غير ما هي عليه.. أليس في مستطاعي أن أتصور تصوراً محدداً واضحاً أن جسماً ساقطاً من السحاب، ويشبه الثلج في كل مظاهره ومع ذلك أجد مذاقه ملحاً، وأجده عند اللمس لاسعاً كالنار؟ هل هناك استحالة عقلية في أن أتصور الشجر وقد أورق في الشتاء وذوت أوراقه في الصيف؟ وما دام الأمر في حدود التصور الواضح، إذن فهو عند العقل ممكن الوقوع، وإذن فلا استحالة فيه ولا تناقض، ولا يمكن البرهنة على بطلانه برهاناً يقوم على العقل المجرد بغض النظر عن الخبرة ومضمونها.. إن تكرارك للخبرة المعينة آلاف المرات، ووصولك في كل هذه المرات إلى النتيجة عينها، لا يجعل استدلالك للخبرة الجديدة التي من نفس النوع استدلالاً يقينياً؛ لأن هناك دائماً الإمكان العقلي بأن تغير الطبيعة مجراها فلا تأتي الأشياء على غرار ما أتت.. وما دام هذا الانحراف ممكناً أحياناً فلماذا لا يمكن دائماً؟!..»[1].

لكن هذا الاعتراض قائم على الزعم بإمكان تغير خصائص الأشياء عقلاً، وهذا الإمكان حق لكن مع تغير حقيقة الشيء، أما تصور إمكان تغير خصائص الشيء مع بقاء حقيقته فهذا ما لا يمكن تصوره عقلاً؛ لأنه مناقض لمبدأ الهوية، للتلازم العقلي بين اختلاف خصائص الشيء واختلاف حقيقته، إذ يستحيل أن يكون الشيء هو الشيء نفسه مع اختلاف حقيقته وماهيته «إنه لا يمكن ـ مثلاً ـ أن تتغير خصائص الماء بحيث تتغير نسبة الأكسجين والهيدروجين وهو على حقيقته لم يتغير، بل لا يمكن أن تتغير تلك النسبة إلا بتغير حقيقة الماء بحيث يصبح شيئاً آخر، وتغير الأشياء باختلاف عناصرها المقومة لها أمر واقع، وهو عماد علم الكيمياء،

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٧٥ ـ ٧٧.

حيث يمكن تغير شيء إلى شيء آخر بتغير عناصره إما بإضافة أو حذف»[١]، وبناء عليه فإن العقل يستحيل تصور أن تكون خصائص الأشياء على غير ما هي عليه مع تصوره لبقاء حقيقته، وبذلك يصح بناء ضرورة الاطراد على خصائص الأشياء المرتبطة بتأثيرها الطبعي.

ومع إقرار «هيوم» بأن الاطراد بين الأسباب ومسبباتها يفيد الاحتمال البرهاني الذي يؤدي إلى درجة من الصدق عالية من الوجهة التجريبية العملية لا من الوجهة المنطقية، وذلك مثل شروق الشمس وغروبها[٢]، إلا أنه في الوقت نفسه شكك في إثبات مجرد احتمال الصدق للنتائج الاستقرائية القائمة على مبدأ الاطراد، وعلل ذلك بأنه لا يمكن إثبات الاحتمال لصدق النتائج الاستقرائية دون الوقوع في الدوران «فقد نقول: من المحتمل أن تشرق الشمس غداً على أساس أننا نميل إلى أن يكون المستقبل شبيهاً بالماضي، ولكن هذه القضية تتضمن السؤال الذي نريد جوابه، لكي تجد طريقة لمعرفة ما إذا كان الفرض محتملاً، فإنه لا توجد طريقة غير أن المستقبل يؤيده، وهذا ما نريد إثباته من البداية»[٣]، فإثبات احتمالية صدق النتائج الاستقرائية معتمدة ـ في نظر هيوم ـ على احتمالية أن يكون المستقبل شبيهاً بالماضي، لكن هذا الاحتمال بعينه هو محط الإشكال، إذ هو بحاجة إلى إقامة الدليل على احتمالية صدقه، ففي محصَّل القول هو استدلال بالاحتمال على الاحتمال، أو بنتائج الاستقراء على نتائج الاستقراء.

وهذا الدوران في الدليل ـ والذي تنبَّه إليه هيوم ـ من لوازم القول بنفي الأساس العقلي القبلي للاستقراء، إذ لا يمكن قبول احتمالية صدق النتائج الاستقرائية إلا بدلالة العقل كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

---

(١) «المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤٥٦.

(٢) انظر: «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٨١ ـ ٨٢ ـ ٨٩.

(٣) «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود زيدان، ص١٥٦.

وبالتشكيك في صدق النتائج الاستقرائية المستقبلية جرَّد «هيوم» المعرفة التجريبية من المعرفة المستقبلية وقصرها على حوادث الماضي، وهذا نقض لأسس المعرفة التجريبية؛ لأن العلم التجريبي قائم على أساس تنبؤات المستقبل، وهو ـ أيضاً ـ جنوح إلى اللاأدرية المظلمة، ولذلك يقول «هانز رشنباخ» ناقداً تشكيك هيوم في إجمال صدق النتائج الاستقرائية: «. . . نقد «هيوم» يؤدي إلى الانتقال من التجريبية إلى اللاأدرية، وهو ينادي ـ فيما يتعلق بالمستقبل ـ بفلسفة للجهل تقول: إن كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف أي شيء عن المستقبل»(١).

وبتشكيك هيوم في مجرد احتمالية صدق النتائج الاستقرائية ندرك الفرق الفلسفي بينه وبين الدكتور زكي، الذي يصر على احتمالية صدق النتائج الاستقرائية، مع موافقته لـ «هيوم» في نفي الأساس العقلي القبلي للاستقراء، فهو يقر باستحالة مجاوزة مشكلة الاستقراء منطقياً لكنه يحاول في الوقت نفسه تبرير نتائج الاستقراء تبريراً نفعياً وتجريبيّاً، ففي سياق محاولته لحل المشكلة الاستقرائية يقول: «لو قيل لي في الحياة الجارية: إن « أ » سيلاعب «ب»، وأنا لا أعرف عن أ، ب إلا أنهما لعبا ست مرات فيما سبق، فكسب « أ » في أربع منها، وكسب «ب» في اثنتين، فإن هنالك مبرراً من هذه الخبرة الماضية يبرر لي أن أقول بأن « أ » كسب اللعب هذه المرة باحتمال أرجح من احتمال أن يكسب «ب»، وعلى هذا الأساس نفسه يكون المبرر غاية في القوة، حين أحكم بأن الرجل الساقط من النافذة سيتجه في سقوطه نحو الأرض، وأن الشمس ستشرق غداً وهكذا. . .»(٢)، فالدكتور زكي يجعل مجرد التجربة مبرراً لاحتمال صدق النتيجة الاستقرائية، إلا أن الدكتور زكيّاً في سياق نصه السابق وقع في مغالطة فجة، حينما جعل المثالين اللذين أوردهما بمنزلة واحدة في التصور

---

(١) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٩٣

(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/٣٠١.

والحكم، بينما المثال الأول ـ وهو ملاعبة « أ » لـ «ب» ـ مغاير تمام المغايرة للمثال الثاني ـ وهو سقوط الرجل من النافذة على الأرض ـ ذلك لأن المثال الأول قضية إحصائية غير لزومية؛ أي: أن العلاقة بين « أ » و«ب» ليست علاقة لزوم، مثلها مثل علاقة المطر بالغيوم، بمعنى أنه لا يلزم من وجود الغيوم نزول المطر، فهي علاقة غير مطردة، أما المثال الثاني فهو قضية لزومية مطردة؛ أي: أن العلاقة بين قذف الرجل نفسه من النافذة وسقوطه على الأرض، علاقة لزومية مطردة!! فالمثال الأول خالٍ من أي معنى للضرورة، وأما المثال الثاني فيتضمن الضرورة التجريبية المحكومة بالضرورة العقلية، فليس هذا مثل ذاك، فتصويرها بمنزلة واحدة والحكم عليهما بحكم واحد تشغيب فكري على ضرورة الاستقراء القائمة على قانون الاطراد، ولكنه تشغيب يتلاشى عند أدنى تأمُّل.

فالتجربة الحسية الماضية لا المبدأ العقلي القبلي هي المبرر ـ في نظر الدكتور زكي ـ لترجيح احتمالية صدق النتائج الاستقرائية، وهي أيضاً ـ في نظره ـ تساهم في تنمية قيمة احتمال القضية الاستقرائية، ولهذا يتناسب احتمالها طرداً مع عدد ما يشتمل عليه الاستقرائية من التجارب الحسية.

لكن غاية ما تدل عليه التجربة والخبرة الحسية هو مجرد التتابع بين السبب والمسبب ـ وهذا باعتراف الفلاسفة التجريبيين ـ فكيف لها أن تدل على ترجيح الاحتمال؟! إن فاقد الشيء لا يعطيه! فالتجربة الحسية لا يمكن أن تدل بذاتها على الرجحان، وبذلك يبقى تبرير الاحتمال قائماً ومشكلاً على النظرية التي تبناها الدكتور زكي، ولهذا يقول «بوبر» ناقداً تلك النظرية: «إذا ما أسندنا درجة من الاحتمال للقضايا المؤسسة على الاستدلال الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجته الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد، وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره وهكذا»[1]،

---

(١) «فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية»، ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

وهذا بعينه ما تفطن له الفيلسوف «هيوم» كما أوضحته سابقاً.

وبناء على ذلك لا بد لتبرير ترجيح احتمالية صدق القضية الاستقرائية من التسليم بالأساس العقلي للاطراد الذي يفيد الضرورة والتعميم، وإلا كانت نتائج القضية الاستقرائية مجرد احتمال لا رجحان فيها، بل لا يمكن - على ضوء استبعاد الأساس العقلي للاستقراء تأسيس صدق القضية الاستقرائية، إلا باستقراء جميع جزئياتها بدون استثناء وهذا مما يستحيل عادة؛ لأنه إذا كانت التجربة الحسية أساس الصدق فإنه لا بد للحكم بصدق نتائج الاستقراء من التحقق من جميع الجزئيات، وبهذا فإن تبرير صدق القضايا الاستقرائية تبريراً تجريبياً - كما فعله الدكتور زكي - يؤدي إلى تفريغ الدليل الاستقرائي من مضمونة وصدقه.

نظرية الاحتمال في فكر الدكتور زكي وعلاقتها بالاستقراء:

لما قرر الدكتور زكي احتمالية النتائج الاستقرائية تساءل قائلاً: «ماذا نريد بكلمة «احتمال»؟»[١] ولمحاولة الإجابة عن هذا السؤال خصص آخر فصول كتابه «المنطق الوضعي» لشرح نظريات الاحتمال وحسابها[٢] عدا المواضع الأخرى في كتابه «نحو فلسفة علمية»[٣].

ولا ريب أن نظرية الاحتمال قد تطورت في القرن التاسع عشر إلى فهم أدق وأعمق مما كانت عليه قبل ذاك القرن مما نتج عنه نظريات عدة حول فهم الاحتمال وحسابه، وعلى ضوء ذاك التصور للاحتمال بحث الدكتور زكي المنهج الاستقرائي ووجد فيها - على حسب فهمه - إجابة عن مشكلة الاستقراء.

ونظريات الاحتمال - في حقيقة أمرها - منبثقة من الرياضة البحتة،

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/٣٠٢.
(٢) المصدر السابق ٢/٣٣٨ - ٣٦٢.
(٣) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٩ - ٢٩٦.

وقد بدأت على يد «باسكال» في القرن السابع عشر، حينما انشغل بسؤال بعثه إليه «شفالييه دي ميريه» يسأله عن الجواب الرياضي الدقيق لمسألة نشأت له في لعب الطاولة وهي: ما درجة احتمال أن يظهر رقم ٦ ـ في زهرتي اللعب معاً، مرة واحدة على الأقل في أربع وعشرين رمية متتالية للزهرتين، وبعث له «باسكال» بالجواب الصحيح القائم على أساس رياضي[1].

والاحتمال ـ في تلك النظريات ـ تعبير عن العلاقة بين قضيتي اليقين والاستحالة ذلك لأن القضية الاحتمالية ليست قضية يقينية كما أنها ليست قضية مستحيلة، ووجه ذلك أن العلاقة بين القضيتين قد تكون:

١ ـ علاقة لزوم ويقين بمعنى أن صدق قضية «س» يستلزم صدق قضية «ص» وعندها يرمز لدرجة احتمال صدق القضية الثانية بالرقم ١ ـ للدلالة على يقينها، مثل القضية القائلة: «الحمرة تستلزم الامتداد» لأنه لا يتصور اللون ـ عقلاً ـ إلا مقروناً بالامتداد.

٢ ـ علاقة تناقض واستحالة بمعنى أن صدق قضية «س» يستلزم كذب قضية «ص» عندها يرمز لدرجة احتمال الصدق في القضية الثانية بـ «صفر» دلالةً على استحالة صدقها، وذلك مثل القضية القائلة «الحركة، تستلزم السكون» لأن الحركة والسكون متناقضان.

٣ ـ علاقة احتمال تتفاوت بين الصفر والواحد؛ أي: بين الاستحالة واليقين ـ وهي المراد بالبحث في هذا السياق ـ بمعنى تداخل القضيتين «س» و«ص» بحيث لا يكون بينهما علاقة تلازمية ضرورية ولا علاقة تناقض «بل تراهما أحياناً يتلازمان وأحياناً أخرى لا يتلازمان، كظهور السحاب وسقوط المطر مثلاً، فإذا ظهر السحاب لم يكن سقوط المطر محتماً ولا مستحيلاً بل كان محتملاً بدرجة تتفاوت باختلاف الظروف

(١) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ص٣٣٨ الحاشية رقم١.

الأخرى»[١].

ولغموض علاقة الاحتمال ولافتقارها إلى حساب درجة ذلك الاحتمال «فإن نظريات الاحتمال الرياضية تقرر وجوب معرفة درجة الاحتمال على وجه التحديد فلا نكتفي بالقول بأن أ هي ب ليست يقينية وليست مستحيلة وإنما هي ممكنة.. لا تكتفي نظريات الاحتمال بهذا التصور للاحتمال، وإنما تريد أن تحدد درجة الاحتمال تحديداً رياضياً»[٢].

والمتَّبَعُ في قياس الاحتمال أن توضع درجة احتمال وقوع حادثة ما في كسر بَسْطُه واحد ومقامه عدد الممكنات، وسأضرب على ذلك بمثال تاريخي، وهو لعبة الطاولة وقذف الزهر، ويتمثل في الأسئلة التالية وأجوبتها:

١ ـ ما درجة احتمال أن يظهر رقم ٦ ـ في درجة زهرة اللعبة إلى الأعلى إذا رميت؟ وبالنظر إلى أن هناك ستة أوجه للزهرة فإن درجة الاحتمال المتوقع هو $\frac{١}{٦}$.

٢ ـ ما درجة احتمال ألا يكون الرقم ٦ ـ إلى الأعلى؟ الجواب: إن درجة الاحتمال $\frac{٥}{٦}$.

٣ ـ ما درجة احتمال ظهور رقم ٦ ـ في الزهرتين معاً؟ الجواب هو $\frac{١}{٣٦}$ لأن مجموع الممكنات ٦×٦= ٣٦ احتمالاً ممكناً.

٤ ـ ما درجة احتمال ألا يكون الرقم ٦ ـ إلى الأعلى في الزهرتين معاً؟ الجواب هو $\frac{٢٥}{٣٦}$ لأن درجة احتمال عدم وجود الرقم ٦ ـ إلى الأعلى في كل زهرة هو $\frac{٥}{٦}$.

٥ ـ ما درجة احتمال أن يكون الرقم ٦ ـ أعلى في زهرة واحدة إذا رميت الزهرتين معاً؟ الجواب هو $\frac{١٠}{٣٦}$.

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/٣٤٣.

(٢) «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود زيدان، ص١٦١.

«وإذا رمزنا إلى الزهرتين حين يكون الرقم ٦ ـ إلى أعلى بالرمزين $س^١$، $س^٢$، وإلى الزهرتين حين لا يكون الرقم ٦ ـ إلى أعلى بالرمزين $ص^١$، $ص^٢$، فإن احتمال س هو $\frac{١}{٦}$ واحتمال ص هو $\frac{٥}{٦}$، إذن احتمال $س^١$، $ص^١$ هو $\frac{١}{٦} \times \frac{٥}{٦}$ واحتمال $س^٢$، $ص^٢$ هو $\frac{١}{٦} \times \frac{٥}{٦}$، إذن احتمال $س^١$، $ص^١$ واحتمال $س^٢$، $ص^٢$ = «$\frac{١}{٦} \times \frac{٥}{٦}$» + «$\frac{١}{٦} \times \frac{٥}{٦}$» = «$\frac{٥}{٣٦} + \frac{٥}{٣٦} = \frac{١٠}{٣٦}$»[١].

ولعلَّ ما سبق يكفي لفهم الاحتمال الرياضي فهماً مجملاً، وليس هذا المجال مجال تفصيل لتلك النظريات والأبعاد الرياضية لفكرة الاحتمال، إذ في تتبع تلك خروج عن موضوعنا، والمقصود في هذا المقام بيان صلة الاحتمال بالاستقراء المعرفي.

نظرية تكرار الحدوث:

هذه النظرية ـ وهي من نظريات الاحتمال ـ اعتمد عليها الدكتور زكي لحل مشكلة الاستقراء، وتهدف هذه النظرية إلى تحديد حدوث الاحتمال أو عدم حدوثه في ظاهرة ما تحديداً موضوعياً بعيداً عن العوامل الذاتية، فعلى سبيل المثال «إذا رمزنا بالحرف « أ » إلى صنف محدود الأفراد وبالحرف «ب» إلى صنف آخر، وإذا أردنا تحديد احتمال أن فرداً من الصنف « أ » اخترناه اختياراً عشوائياً سوف يكون فرداً من أفراد الصنف «ب» فإننا نحدد الاحتمال بمعرفة عدد أفراد الصنف « أ » التي هي أيضاً عدد أفراد من الصنف «ب» ونقسم ذلك العدد على كل أفراد « أ »، أو معنى آخر: إن احتمال كون شيء ما أو ظاهرة ما « أ » متصفاً بالصفة «ب» هو نسبة حدوث « أ » متصفاً بالصفة «ب»، وتتحدد درجة الاحتمال حسب تلك النظرية بالصورة الرياضية التالية:

$$ح \text{«أ و ب»} = \frac{ن \text{(أ + ب)}}{ن \text{(أ)}}$$

«ن (أ) تشير إلى كل عدد أفراد « أ »، ن (أ + ب) تشير إلى عدد

(١) المصدر السابق، ص١٦٣.

أفراد « أ » الذي هو أيضاً «ب»، «ح» تشير إلى درجة الاحتمال. . .»[١]، فعلى سبيل المثال «إذا كنا نعرف أن عدد أنواع الطفيليات مائة نوع، وكنا نعلم أن خمسة وعشرين منها لها القابلية على توليد المرض للإنسان، ففي هذه الحالة لدينا فئة متناهية هي الطفيليات، وفئة أخرى هي صفة القابلية على توليد المرض، وأيضاً هناك اشتراك بين الفئتين لدى مجموعة من أعضاء الفئتين، لذا إن تحديد قيمة احتمال أن يكون الطفيلي ممرضاً هو «٢٥٪»»[٢].

لكن هذه النظرية لا يمكن أن تنجح إلا إذا كان عدد الأفراد المندرجة في الأصناف محدوداً، حتى يكون للكسر قيمة أما إذا كان عدد الأصناف غير متناهٍ فإن كسر الاحتمال يكون عديم الفائدة والقيمة؛ لأنه سيكون كسراً مقامه عدد لا متناه، وبناء عليه لا يمكن تحديد قيمة الاحتمال، وبذلك نعلم أنها نظرية عاجزة عن حل مشكلة الاستقراء القائم على عدد لا متناهٍ، وقد اعترف بضعف هذه النظرية في الأعداد غير المتناهية الدكتور زكي، إذ يقول متبنياً هذه النظرية في الحالات المحدودة: «. . . ففي الحالات المحدودة نستخرج درجة الاحتمال بنسبة رياضية بسيطة، فلو كان هنالك شيء ما « أ » يحدث أحياناً مقروناً بشيء آخر «ب» وأحياناً أخرى غير مقرون بها، فإن درجة احتمال حدوث « أ » مقرونة بـ «ب».

هي: ح«أ و ب» = $\frac{\text{ن(أ + ب)}}{\text{ن(أ)}}$ ؛ أي: هي نسبة عدد مرات حدوث « أ » و«ب» معاً، على عدد مرات حدوث « أ » إطلاقاً، لكن ما حيلتنا حين تتعذر معرفة قيمة «ن»؟ أي: حين لا نعرف عدد مرات الحدوث لكونها أكثر من أن تحصى وتحصر؟. . .»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٨.

(٢) «الاستقراء والمنطق الذاتي»، يحيى محمد، ص٢٦٤.

(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/٣٥٨ ـ ٣٥٩.

ويجيب الدكتور زكي على هذا التساؤل الذي طرحه بتطبيق مبدأ الأعداد الكبيرة[١] الذي يهدف إلى إيصال الباحث إلى كسر في غاية الضآلة مما يبرر درجة احتمال النتيجة الاستقرائية، ويضرب على ذلك بمثال قطعة النقود، إذ يقول: «فمثلاً إذا قذفت بقطعة من النقود ألفي مرة، فكان وجهها إلى أعلى ١٠٠١ مرة وظهرها إلى أعلى ٩٩٩ مرة جاز لي أن أقول: إن احتمال سقوط قطعة النقود، ووجهها إلى أعلى هو $\frac{١}{٢}$، ويكون معنى قولي هذا هو أنني إذا مضيت في رمي القطعة النقدية مدة كافية، وجدت أن نسبة ظهور الوجه إلى أعلى تختلف عن $\frac{١}{٢}$ بأقل من أي كسر مهما كان ضئيلاً»[٢].

لكن ما قرره الدكتور زكي لا يحل مشكلة الأعداد غير المتناهية التي تتضمنها النتائج الاستقرائية، لاستحالة تحديد قيمة احتمالها، وسبب ذلك يرجع إلى عدم انطباق مبدأ الأعداد الكبيرة على الأعداد غير المتناهية، لتناقضهما، إذ الأعداد الكبيرة مهما بلغت من الكبر فهي متناهية، ففي مثال قطعة النقود يفترض الدكتور زكي رمي قطعة النقود ألفي مرة، وهذا عدد متناهٍ، إضافة إلى اختلاف وقائع العالم الطبيعي عن قطعة النقود، إذ ليس للحوادث والوقائع جانبان فقط كما هو الشأن في قطعة النقود، بل هناك عدد لا متناهٍ من الطرق التي يمكن لحالة فردية تنتمي إلى « أ » مثلاً ولا تكون منتمية إلى «ب»، وبناء عليه فإنه لا يمكن تحديد قيمة لاحتمال النتائج الاستقرائية غير متناهية الأفراد على ضوء نظرية تكرار الحدوث التي تبناها الدكتور زكي، ومن وجه آخر فإن القيمة الاحتمالية التي تستخرجها النظرية التكرارية لا تنطبق على الحوادث التي يحتمل لها شيء من التلازم، إذ إن هناك فرقاً واضحاً بين القضايا الإحصائية غير اللزومية مثل نزول المطر مع تلبد السماء بالغيوم، وبين القضايا التي يحتمل لها أن تتضمن

(١) انظر: «المنطق الوضعي» ٢/٣٥٦ ـ ٣٥٧.
(٢) المصدر السابق ٢/٣٦١.

شيئاً من اللزوم كتمدد الحديد بالحرارة، فتطبيق نظرية التكرار على هذا النوع من القضايا تطبيق عقيم لا يفيد شيئاً؛ لأنه مهما أجريت وكررت التجارب على مثل ذاك النوع من القضايا فستظل القيمة ثابتة وهي ما يساوي واحد.

ولظهور الاختلاف بين الأعداد الكبيرة التي يمكن أن تنجح فيها نظرية تكرار الحدوث وبين الأعداد غير المتناهية اعترف الدكتور زكي بهذا الاختلاف، ففي سياق شرحه لرأي ريشنباخ الذي تبنى تلك النظرية يقول: «ويلاحظ أن «ريشنباخ» حين يتحدث عن امتداد سلسلة الحالات المبحوثة إلى ما لا نهاية، فليس يقصد بالنهاية هنا معناها الرياضي، بل يقصد العدد الكبير الذي يتسع لكل حاجتنا من الناحية العملية، فاللامتناهي الرياضي ـ سواء كان لا متناهياً في الصغر أو في الكبر ـ ليس مما يقع في حدود الملاحظة الإنسانية. . .»[1].

لكن ما فائدة تلك النظرية في تبرير احتمالية النتائج الاستقرائية المتضمنة أعداداً غير متناهية، إذا كانت تلك النظرية تتعلق بالأعداد الكبيرة لا بالأعداد غير المتناهية؟! هذا ما لم يجب عليه الدكتور زكي، بل ترك الإشكال حول المسألة معلقاً.

والحق أنه لا يوجد أساس صحيح للصدق الاحتمالي لنتائج الاستقراء إلا الاعتقاد بأن المستقبل سوف يكون شبيهاً بالماضي، إذ مهما زاد عدد الأمثلة المؤيدة لاحتمال القضية الاستقرائية في الوقت الحاضر، فإنه لا يمكن تحديد درجة احتماليتها بدون أساس عقلي، لجهلنا بالحوادث والأمثلة المستقبلية واستحالة العلم بطبيعتها، إلا إذا استند الاستقراء إلى مبدأ السببية وقانون الاطراد في الطبيعة، اللذين يدلان على الكلية والتعميم، فـ«حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٣٦١.

القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين، إلا إذا أدى في نفس الوقت وبنفس الدرجة إلى ترجيح فرضية السببية، بمفهومها العقلي؛ أي: أن المفهوم العقلي للسببية الذي يستبطن الضرورة شرط أساسي لنمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية، والمنطق التجريبي يرفض الاعتراف بالمفهوم العقلي للسببية، ويتعامل مع الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية، وأي تعامل على أساس المفهوم التجريبي يجعل حساب الاحتمال عاجزاً حتى عن تنمية احتمال التعميم على أساس الاستقراء.

فالمنطق التجريبي بين أمرين: إما أن يتنازل عن مفهومه التجريبي للسببية، ويعترف لمفهومها العقلي المستبطن للضرورة، بدرجة لا تقل عن درجة اعترافه بأي قضية استقرائية مدعَّمة بأقوى البينات الاستقرائية، وإما أن يصر على استبعاد المفهوم العقلي، وعلى التعامل مع الظواهر الطبيعية على أساس المفهوم التجريبي للسببية، فيعجز حتى عن تفسير الترجيح الاستقرائي»[١].

ولما قرر الدكتور زكي احتمالية النتائج الاستقرائية ونفي الضرورة عنها التزم بلازمها وهو نفي ضرورة القوانين العلمية، فهو يرى أن القانون العلمي وصف للطبيعة وظواهرها، مجرد من الإلزام والوجوب والضرورة، دال على أن شيئاً ما ملازم في الحدوث لشيء آخر ولذلك كانت صياغة القانون العلمي ـ عنده ـ هو: «إذا حدث « أ » حدثت كذلك «ب»»[٢]، وفي نفيه لضرورة القانون العلمي يقول: «لو كان القانون العلمي صادقاً بحكم الضرورة المنطقية لا بحكم اطراد الوقوع، لكان نقيضه مستحيلاً استحالة منطقية كذلك، فهل القانون الطبيعي نقيضة مستحيل من الوجهة المنطقية؟ كلا، فنقيض أي قانون طبيعي ممكن عقلاً، وغاية ما في الأمر

---

(١) «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر، ص٩٣ ـ ٩٤.

(٢) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/ ٢٨٥

أن هذا النقيض لم يحدث، وفرق بعيد بين الحالتين...»[١].

لكن القوانين العلمية ـ كما قررته سابقاً ـ تفتقر إلى مبدأ السببية القاضي بالضرورة ووجه ذلك أنه لا يمكن تبرير شمول وعموم القوانين العلمية إلا بأساس عقلي؛ لأن العقل وحده هو الذي يملك وصف العموم والشمول بعكس التجربة الحسية، وليس هناك أساس عقلي يبرر عموم وشمول القوانين العلمية إلا مبدأ السببية العامة والنسبية والمراد بها قانون الاطراد، ذلك لأن التجربة التي يقوم بها العالم في مختبره يستحيل أن تستوعب جميع جزئيات الطبيعة، وإنما تقع تجربته على عدة جزئيات محدودة، لكن لا قيمة لتجربته تلك إلا بعد أن تكون نتائجها شاملة عامة، ولو لم يكن في الطبيعة علل وآثار وخواص تتفق فيها أنواع من الأشياء، لما أمكن للعالم أن يعمم ما صح في مختبره الخاص على كل جزء من أجزاء الطبيعة، وبذلك يعلم أن نفي الأساس العقلي للقوانين العلمية يؤدي بها إلى انهيارها.

وقد سبق بيان ذلك كله، غير أن الذي يهمنا في هذا السياق إصرار الدكتور زكي على نفي ضرورة القانون العلمي بحجة «هيوم» القديمة، وهو أنه لو كان ضرورياً لما أمكن تصور نقيضه، لكن القانون العلمي صادق بحكم الضرورة التجريبية المحكومة بالضرورة العقلية، وليس صادقاً بالضرورة العقلية الصرفة، ذلك لأن القانون العلمي يعتمد اعتماداً كلياً على ضرورة قانون الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، وهذه الضرورة مركبة من ضرورة عقلية تقتضي استحالة أن يكون هذا الاطراد ناتجاً عن مصادفة، بل لا بد أن يكون ناتجاً عن مقتضى خاصية السبب، والتي هي القدر المشترك بين آحاده وأفراده، ومن جهة أخرى مركبة من ضرورة موضوعية حسية لا يمكن الكشف عنها إلا بالتجربة، ومن هنا أمكن تصور نقيضها.

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٠٦.

لكن هنا إيراد يرد على من نفى ضرورة القوانين العلمية، وهو قناعة العلماء بضرورة تلك القوانين، بدلالة استخدامهم لألفاظ اليقين في بحوثهم، وتقريراتهم العلمية من مثل قولهم: «لا بد» و«بالضرورة» و«يتحتم».

وإجابة على هذا الإيراد يفرق الدكتور زكي بين القانون وتطبيقاته، فالقانون ـ في نظره ـ يصف الطبيعة وينبئ عن مجرد الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، ولذلك يفتقر صدقه إلى التجربة الحسية لاحتمال كذبه، فليس فيه ضرورة ولا حتمية، أما تطبيق القانون فمختلف؛ لأنه قائم على التسليم مصادرةً بصدق القانون، فهو بمثابة من يقول: إذا كان القانون العلمي الفلاني صادقاً، فسيحدث ضرورة ويقيناً الموقف الفلاني، فالضرورة هنا في النتيجة المبنية على مقدمة مفروضة الصدق، فتطبيق القانون قائم ـ في حقيقته ـ على منهج استنباطي رياضي، ولذلك كان ضروري الصدق، وفي بيان ذلك يقول: «... ولهذا كان جديراً بنا في هذا الموضع أن نفرق تفرقة واضحة بين ما هو «قانون» وما هو «تطبيق» لهذا القانون، فلئن كان القانون نفسه مرهوناً بما نشاهده من اقترانات مطردة، بحيث لا يتحم في أمره شيء إلا ما تدل عليه المشاهدات، حتى ليجوز لنا عقلاً أن نتصور قيام القانون أو نقيضه على حد سواء.. والأمر في ذلك متوقف على التجربة وحدها، فإن الموقف بالنسبة إلى «تطبيق» القانون فمختلف؛ لأنه إذا سلمنا بصدق القانون، فلا بد أن ينتج كذا وكذا من النتائج، فالضرورة العقلية هي في النتائج وليست في صورة القانون..»[1].

ولكن لا يمكن الفصل بين القانون وتطبيقه لتلازمهما تلازم الفرع بأصله، فإذا كان القانون مجرداً من الضرورة كان تطبيقه أيضاً مجرداً من الضرورة، وأما إذا كان القانون ضرورياً كان تطبيقه ـ أيضاً ـ ضرورياً، لكن

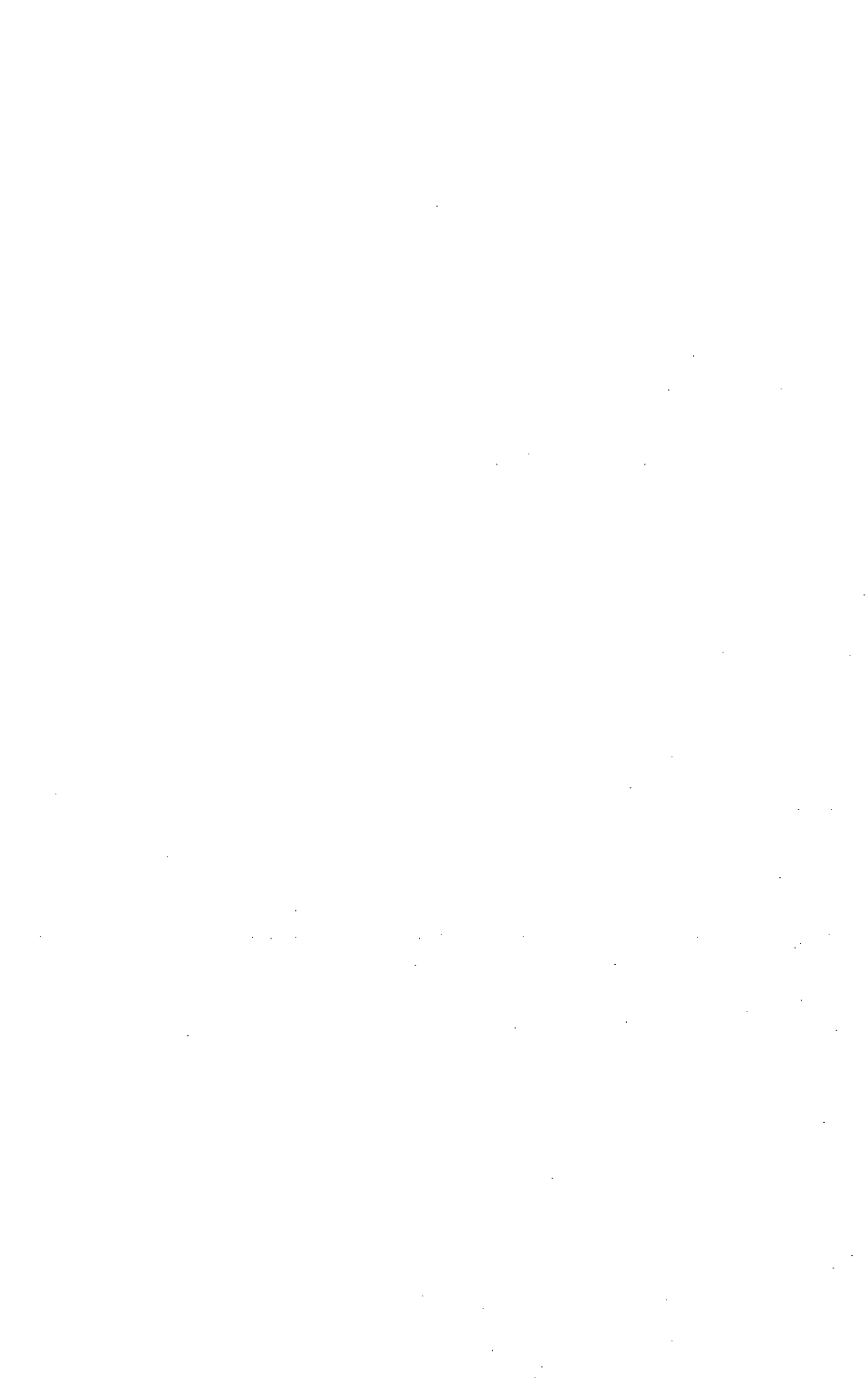
(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الدكتور زكي يريد أن يجرد القانون من الضرورة ويجعلها في تطبيقه، فيرى أن الضرورة العقلية في التطبيق والنتائج، ويؤكد على أن مستند تلك الضرورة العقلية هي المصادرة بصدق القانون، لكن كيف يكون مستند الضرورة العقلية مصادرة[1]؟ هذا ما لا يمكن قبوله، ذلك لأن المصادرة نفسها مجردة من الضرورة لإمكان نفيها دون الوقوع في التناقض، فإذا كانت المصادرة العقلية ليست ضرورية، فإنها لا يمكن أن تكون مصدراً أو مستنداً للضرورة العقلية.

فلا يمكن أن يكون مستند ضرورة نتائج وتطبيق القانون افتراض صدق القانون بلا برهان، بل مستند تلك الضرورة هو العقل ولا يمكن لأن يكون للضرورة مستند غير العقل، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن وصف الدكتور زكي لنتائج القانون بالضرورة العقلية وصف ناشز في نغمته الفلسفية الحسية التي لا تؤمن بالضرورة أصلاً، فهو في هذا الوصف يعترف بوجود الضرورات، بينما بنى اتجاهه الفلسفي ومشروعه العلمي على تجريد المعرفة من أي معاني الضرورة إلا الضرورة التحليلية!!

---

(١) المصادرات قضايا يطلب التصديق بها لحاجة العقل إليها في الاستدلال، وقد سميت بالمصادارت لأن المتعلم يراود على التسليم بها دون برهان، مع أنها ليست بيّنة في نفسها. انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ٣٨٠.



الفصل الثاني

الميتافيزيقا
في فكر زكي نجيب محمود

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا.
- المبحث الثاني: القيم الخلقية والجمالية في فكر زكي نجيب محمود.

التمهيد

ترتد كلمة «ميتافيزيقا» في اشتقاقها الأصلي إلى كلمتين يونانيتين «هما «ميتا» meta وتعني «بعد»، و«فوزيقا» phusika وتعني «طبيعة» فضلاً عن أداة التعريف «تا» ta بمعنى «أل» التي تتكرر مرتين، فترد مرة قبل كل من الكلمتين، وعلى ذلك كانت كلمة «ميتافيزيقا» ـ في اشتقاقها اليوناني ـ مكونة أصلاً من العبارة التالية «تاميتاتافيزيقا»، ثم أدمجت هذه العبارة في كلمة واحدة بعد استبعاد أداة التعريف المكررة «تا» فأصبحت «ميتافيزيقا» وتعني إذا ما ترجمت حرفياً «ما بعد الطبيعة»[١].

وترجع تسمية هذا العلم بتلك التسمية إلى أحد سببين أو إلى كليهما:

الأول: ما قام به «أندرو نيقوس الرودسي» في القرن الأول قبل الميلاد من ترتيب مقالات وكتب وأعمال «أرسطو»، حيث قسم كتب «أرسطو» إلى مجموعات، فضم ما يتعلق منها بالرياضيات والطبيعيات في مجموعتين، ثم جمع المقالات الفلسفية ووضعها في مجموعة ثالثة تلي مجموعة الطبيعيات، وسمى هذه المجموعة بـ«ما بعد الطبيعة» أي: الكتب التي تجيء في ترتيبها بعد كتب الطبيعة، فلم يكن هذا الاسم عند أول من وضعه دالاً على علم، بل هو اسم أطلق على مجموعة من الكتب دون

(١) «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، ص٧.

الإشارة إلى مادتها ومحتواها، ولذلك يقول «لالاند» في موسوعته عن «الميتافيزيقا»: «معنى قديم: الاسم المعطى لكتاب أرسطو الذي ندعوه اليوم ميتافيزيقا لأنه كان تتمة مجموعة أعمال أرسطو التي جمعها أندرونيقوس الرودسي «القرن الأول ق.م» كتاب الطبيعة»[1].

الثاني: ما قاله ابن رشد القرطبي مفسراً لفظ «علم ما بعد الطبيعة»، إذ يقول: «يشبه أن يكون إنما سمّي هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود ولذلك يسمى الفلسفة الأولى»[2].

فلأجل المنهج الذي اختطه «أرسطو» لدراسة الفلسفة ـ وهو البدء بدراسة علم الطبيعة قبل علم ما بعد الطبيعة ـ سُمِّي هذا العلم بهذا الاسم، فالمتأثرون بأرسطو كابن رشد والفارابي والكندي وابن سينا يرون أن علم الطبيعة مدخلٌ منهجيٌ لدراسة علم ما بعد الطبيعة؛ لأن علم ما بعد الطبيعة هو الغاية القصوى من تعلم الفلسفة، ولذلك أطلق عليه «أرسطو» وصف «الحكمة».

فإذا كان علم ما بعد الطبيعة قد تأخر عن علم الطبيعة في رتبة التعلم فقد تقدم عليه منطقياً، ولذلك كان يسمى «العلم الأول أو الفلسفة الأولى»، إذ يستحيل ـ عند أرسطو ـ البحث في شيء كائناً ما كان إلا إذا كان له صفة الوجود أولاً، وهذا الوجود هو موضوع علم ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا»[3]، ويتفرع من مباحث الوجود ـ عند أرسطو ـ البحث في العلة الأولى أو الغائية وهو المراد بوجود الإله.

---

(١) «موسوعة لالاند الفلسفية»، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ٢/ ٧٩٠.

(٢) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٩٤.

(٣) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ٣٠٠. وانظر: «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، ص١٢.

موضوع الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة:

يشتمل موضوع «الميتافيزيقا» عند الاتجاهات الفلسفية المحدثة على مبحثين:

الأول: مشكلة الوجود ويشتمل على ثلاثة مباحث:

* **أولاً**: البحث في الموجودات اللامادية كالموجود بوجهٍ عام والإله والكائنات الروحية بوجه خاص[1]، وهو الذي عناه «ديكارت» في بيانه لغرض علم «الميتافيزيقا» حيث قرر أن «الميتافيزيقا» هي «معرفة الله والنفس، وقد عنون لأحد كتبه بـ«تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، يثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه» وفي مقدمة كتابه هذا يقول: «دائما ما اعتقدت أن معضلتي الله والنفس هما من أخطر المعاضل»[2] وبهذا يوافق «ديكارت» «أرسطو» في تعريفه للميتافيزيقا وتحديده للموضوعات[3].

* **ثانياً**: البحث في حقائق الأشياء لا في ظواهرها، وهذا أحد المعاني التي ساقها لالاند في موسوعته حيث قال ـ في سياق تعريفه بالميتافيزيقا ـ: «معرفة ماهية الأشياء بذاتها مقابل المظاهر التي تتسم بها»[4]، وهو محور فلسفة «كانت»، ولربما هو ما عناه الأرسطيون بما يسمى عندهم لواحق الوجود وفيه بحث الجوهر والعرض والعلة، وغير ذلك.

* **ثالثاً**: البحث في الحقائق القيمة وما يجب أن يكون في الوجود المثالي، مع اعتقاد أن هذا الوجود المثالي أعلى من الوجود الواقعي، بل

---

(١) انظر: المصدر السابق ٢/ ٣٠١.

(٢) «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»، رينيه ديكارت، ترجمة كمال الحاج، ص٩.

(٣) انظر: «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٩٥.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٩١.

هو مفسر له ومبين، وهذا المبحث هو ـ أيضاً ـ أحد المعاني التي ساقها لالاند في موسوعته، إذ يقول: «معرفة الحقائق الخلقية واجب الوجود، المثال، باعتبارها مكوّنة نظاماً واقعياً أعلى من نظام الوقائع ومتضمنة علة وجود هذا النظام»[١].

وهذا المبحث وإن كان له أصوله في الفلسفة القديمة إلا أنه مبحث فلسفي جديد من وجهين: من حيث قصر المباحث الفلسفية عليه، فقد قيل: إن الفلسفة هي نظرية القيم، ومن حيث توسيع مفهومه، إذ يشتمل ـ عندهم ـ على ثلاثة قيم: الحق والخير والجمال وتبعاً لذلك كانت العلوم في الفلسفة الحديثة ثلاثة أنواع:

الأول: علم المنطق وموضوعه البحث في قيمة الحق.

الثاني: علم الجمال وموضوعه البحث في قيمة الفن والجمال.

الثالث: علم الأخلاق وموضوعه البحث في قيمة الخير أو العمل.

وهذه المباحث الثلاثة ـ والتي تمثل مشكلة الوجود ـ «تشترك في أمر واحد وهو البحث عن المطلق، قال «ليارد»: «نريد معرفة المطلق بعد معرفة الظواهر، ومعرفة علة الوجود بعد معرفة شروطه، فموضوع علم ما بعد الطبيعة إذن تعيين هذا المطلق والكشف عن هذه العلة»[٢].

الثاني: مشكلة المعرفة[٣]، وهي أكبر المشكلات الميتافيزيقية التي تدور عليها أبحاث الفلسفة الحديثة، وموضوع المعرفة وإن كان له أصوله الفلسفية الأرسطية إلا أنه جديد بصورته الراهنة من حيث إبرازه في الأطروحات الفلسفية اسماً وموضوعاً، ومن حيث التنظير له ووضع أسسه وقواعده.

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٧٩٢.

(٢) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ٣٠٢.

(٣) انظر: «موسوعة لالاند الفلسفية» ٢/ ٧٩٢ ـ ٧٩٤.

فمنذ عهد الفلسفة الحديثة بدأ هذا البحث يظهر على السطح وبلغ مداه وازدهاره في عهد الفيلسوف الألماني «كانت»، وأصبح هذا المبحث من المباحث الفلسفية الضرورية التي تتقدم على كل مبحث فلسفي وعليه تتوقف موضوعات الفلسفة.

وهذا المبحث ـ كما يراه ـ «كانت» له جانبان[1]:

الأول: البحث في المعرفة العلمية ومحاولة الإجابة على الأسئلة الملحة في هذا البحث، ما مسلمات ومبادئ المعرفة العلمية؟ ما أفكارها الأساسية؟ ما قيمتها المعرفية؟ وقد تطور هذا المبحث حتى أصبح يعرف بـ«فلسفة العلوم».

الثاني: البحث في المعرفة عامة، وهي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعروف، بمعنى آخر: البحث في المعرفة من حيث أصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها، ويسمى هذا البحث بـ«نظرية المعرفة».

وقد عَرَّفْتُ ـ في تمهيد سابق ـ بنظرية المعرفة، وذكرت مواقف واتجاهات الفلسفة الحديثة من طبيعتها ومصادرها وحدودها، غير أنه في ختام هذا التمهيد أنبه القارئ إلى قضيتين:

الأولى: أنه ليس هناك تعريف واحد عام للميتافيزيقا يكون في أذهان الذين ينادون باستبقائها أو الذين يدعون إلى استبعادها على السواء، فقد استعملت «الميتافيزيقا» في معانٍ متباينة لا حصر لها، وذلك لتباين تعاريف الفلاسفة لها بالاستناد إلى مذاهبهم، فمنهم من يرى أنها المعرفة المطلقة التي يحصل عليها بالحدس المباشر، ويمثل هذا الاتجاه «هنري برغسون»[2]،

---

(١) انظر: «مع الفيلسوف»، محمد ثابت الفندي، ص٨٨.

(٢) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/٣٠٣. وانظر: «موسوعة لالاند» ٢/ ٧٩٢.

ومنهم من يرى أنها معرفة الأمور المعقولة، ويمثل هذا الاتجاه «ديكارت»[١]، ومنهم من يرى أنها تحليل العقل المحض وإثبات الأحكام التركيبية القبلية ويسميها بالميتافيزيقا النقدية ويمثل هذا الاتجاه «كانت»[٢]، ومنهم من يراها حالة ونمطاً فكرياً متوسطاً بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية ويمثل هذا الاتجاه «كونت»[٣].

ومع اختلاف الفلاسفة في تعريف الميتافيزيقا إلا أنهم يكادون يتفقون على أن الميتافيزيقا هي البحث في الموجودات التي لا تقع في إدراك الحواس.

لكن الميتافيزيقا تختلف تبعاً لمادة البحث التي انبثقت عنها، فهناك الميتافيزيقا التقليدية المتعلقة بالحقائق القصوى كالوجود المطلق والعلل، وهناك الميتافيزيقا النقدية وقد أشرت إليها سابقاً، وهناك الميتافيزيقا الديالكتيكية المتعلقة بفلسفة «هيجل»، وهناك ـ أيضاً ـ الميتافيزيقا الرياضية التي تحاول تفسير العالم على ضوء المعرفة الرياضية كما هي عند المدرسة «الفيثاغورية»، وهناك أيضاً الميتافيزيقا العلمية المتعلقة بالفروض والنظريات العلمية وهو ما يسمى بالخيال العلمي، وهناك الميتافيزيقا اللغوية المتعلقة بفلسفة الاتجاه التحليلي المنطقي وقد تناولتها بالشرح في مباحث سابقة، وهناك الميتافيزيقا الوجودية المتعلقة بالفلسفة الوجودية كما هي عند «سارتر» و«هيدجر»[٤].

الثانية: أن الدكتور زكي حدد معنى الميتافيزيقا التي كانت هدفاً لنقده، إذ يقول عنها: «بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً؛ لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة

---

(١) انظر: «موسوعة العلمية»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٧٩٢.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٩٥.
(٣) انظر: «موسوعة لالاند الفلسفية» ٢/ ٧٩٤.
(٤) انظر: «الأسس الميتافيزيقية للعلم»، حسين على حسن، ص١٤ ـ ٢٢.

من الحواس»[١].

فالميتافيزيقا ـ في نظر الدكتور زكي ـ متعلقة بمشكلة الوجود لا سيما مشكلة وجود الموجودات اللامادية وحقيقة القيم، وهذا بعينه ما يمثل موضوع الميتافيزيقا التقليدي الذي أشرت إليه سابقاً.

وبناءً على فهم الدكتور زكي التقليدي للميتافيزيقا انقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

الأول: يتعلق بموقف الدكتور زكي المعرفي من الميتافيزيقا المتعلقة ببحث الموجودات الغيبية.

والثاني: يتعلق بموقف الدكتور زكي المعرفي من الميتافيزيقا المتعلقة بالقيم الخلقية والجمالية.

وهذان المبحثان يمثلان موقف الدكتور زكي العام من الميتافيزيقا، وهو غاية هذا الفصل.

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١١٠.

المبحث الأول
موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا

تفرض الميتافيزيقا نفسها على كل نسق فكري معرفي، باعتبارها ثمرة حتمية للأصول المعرفية، سواء قبلت أم رفضت، ذلك لأنه يستحيل إهمال الميتافيزيقا لتجذرها في وجدان البشر، بل إن النجاح الفكري والفلسفي محرم على كل من يحاول أن يتخطاها دون بيان موقفه منها، فكيف لو كان ذلك الموقف موقفاً إقصائياً يقصيها من ميدان المعرفة، كما تفعله الوضعية المنطقية المتطرفة؟!

ولكنهم وإن حاولوا إقصاءها، فإنهم لا يمكنهم الانفكاك عنها، وفي هذا السياق يقول أرسطو: «إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيريقياً»[1].

وتأصيلاً لهذه المسألة قمت في بداية بحثها ببيان إجمالي للموقف الشرعي منها، وسأتبعه ببيان إجمالي آخر لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا.

---

(١) نقلها الدكتور سليمان دنيا في كتابه «التفكير الفلسفي»، ص٣٢.

أولاً: إجمال الموقف الشرعي والموقف الوضعي المنطقي من الميتافيزيقا:

لقد أولى الوحي الإلهي عناية كبيرة لتقرير حقائق الغيوب الشرعية والرد على من أنكرها أو أنكر بعض أفرادها، تقريراً ونقداً مبنيين على أقصى درجات الإقناع العقلي وأعلى مراتب الخطاب الفطري الوجداني.

بذلك الخطاب التقريري والنقدي تنقسم «الميتافيزيقا» ـ وهي الغيب في مفردات الشرع ـ إلى قسمين:

الأول: غيب متعقل يقوم العقل الشرعي بإثباته إثباتاً مجملاً لا مفصلاً إثباتاً يتعلق بوجود ومعنى ذاك الغيب لا بكيفيته، لكن لا يمكن للعقل أن يثبت هذا النوع من الغيوب إلا بمساعدة الحواس؛ لأن الحواس هي التي تكشف آثار الغيب المتعقل، والعقل هو الذي يربط هذه الآثار بمؤثرها وهذه الأسباب بمسببها، وذلك مثل «وجود الله» فهناك ترابط ـ في النظر الشرعي ـ بين الحواس والتي تمثل «عالم الشهادة» وبين تعقل هذا النوع من الغيوب والذي يمثل «عالم الغيب»، فـ«عالم الشهادة» مقدمة ضرورية لإثبات «عالم الغيب» ولذلك يقول الله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ۝٦٠ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦١﴾ [النمل: ٦١].

وهذه الآية وأمثالها وإن كانت واردة في سياق الاستدلال على إثبات ألوهية الله، إلا أنها متضمنة إثبات وجوده وربوبيته، إذ إن الألوهية تتضمن إثبات الوجود والربوبية[١].

---

(١) والحق ـ في النظر الشرعي ـ أن هذا ليس من باب الاستدلال، بل من باب كشف الضرورة، ذلك لأن وجود الله وربوبيته وألوهيته ضرورة لا تقبل الاستدلال.

وهذا المنهج العقلي الشرعي المعتضد بالحواس يخالف المنهج الميتافيزيقي الفلسفي القائم على التأمل الباطني للذات الذي «يجعل النفس نوراً ومرآة ينعكس فيها هذا النور، فتكشف بذلك عن ماهيتها وعن ماهية الأشياء...»[1]، ووجه المخالفة أن هذا المنهج الفلسفي يقوم على استدلالٍ عقلي وتأملٍ باطني مباشرة بدون واسطة موضوعية وهي واسطة الحواس، زاعماً قدرة العقل بذاته على الإحاطة بكل شيء دون عون خارجي، ومستنداً على اعتقاده بأن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء، وأن كل موجود معقول وكل معقول موجود، ولذلك ابتدع هذا المنهج العقلي المحض غيوباً لا حقيقة لها، وذلك بمجرد إدراكها عقلاً.

الثاني: غيب محض وهو ما لا يمكن إثباته مباشرة إلا بالوحي الإلهي، وذلك مثل وجود النار والجنة وما أعده الله فيهما، فليس بين هذا النوع من الغيوب وبين العقل واسطة مباشرة يمكن الاستدلال بها عليها، وإنما يعلم وجوده ومعناه بطريق «الوحي الإلهي»، إلا أن العقل يدل على إثبات الغيب المحض دلالة غير مباشرة، بواسطة الإيمان بصدق المخبر بهذا الغيب ـ وهو الرسول ﷺ ـ وهذا ليس تصديقاً وجدانياً فحسب بل أيضاً تصديق قائم على العقل ـ كما شرحته سابقاً في مبحث مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود ـ فإذا ثبت صدق الرسول فإنه يلزم منه لزوماً عقلياً تصديقه فيما أخبر به من الغيوب المحضة، فالعقل ـ هنا ـ دال على ما يدل على إثبات الغيوب المحضة لا حاكم لها حكماً مباشراً.

وفي هذين القسمين، يقول ابن تيمية: «بيان الرسول على وجهين، تارة يبين «الأدلة العقلية» الدالة عليها، والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية والمطالب الدينية، وتارة يخبر بها

---

(١) «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام»، الفصل الثاني عشر، «الميتافيزيقا في الفكر العربي المعاصر»، «نماذج من الفكر المصري»، سامية عبد الرحمٰن، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص٢٤٣.

خبراً مجرداً لما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله ﷺ المبلغ عن الله، وأنه لا يقول عليه إلا الحق، وأن الله شهد له بذلك وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بلغه عنه...»[١].

وبمعرفة الموقف المنهجي الشرعي من الغيوب، يمكن إدراك أربعة أمور:

الأول: أن مدار إثبات الغيوب بنوعيها المتعقلة والمحضة هو إثبات وجودها ومعناها لا إثبات كيفياتها، بعكس مدار إثبات عالم الشهادة فإنه يدور حول حقائق الأشياء وخصائصها كماً وكيفاً.

والمراد بإثبات معنى الغيوب هو إثبات القدر المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة مثل إثبات معنى الحياة والقدرة لله، إذ يستحيل إثبات معناهما إلا بعد إدراك معنى الحياة والقدرة في عالم الشهادة، ومثل إثبات ما أعده الله للمؤمنين في الجنة، إذ لا يمكن إثبات معناها إلا بعد إدراك نظائرها في عالم الشهادة مع التفريق بين خصائص كل منهما[٢]، ولذلك كان الاتفاق بين ما في عالم الشهادة وما في عالم الغيب في الأسماء دون المسميات والحقائق تقريباً للمعنى، وهذا ما عناه ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء»[٣].

الثاني: التمييز بين الغيوب الحقيقية والغيوب الزائفة، والتي هي عبارة عن تصورات مغلوطة للغيب لم يدل على إثباتها نقل صحيح ولا عقل صريح، مثل ما تصوره المشركون الوثنيون من غيوب لا حقيقة لها، بل هي

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١٣/١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية، ١٣/٢٨٩؛ و«درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) أخرجه أبو نعيم في «صفة الجنة» رقم «١٢٤» ١/١٦٠؛ والبيهقي في البعث والنشور، رقم «٣٣٢»؛ وابن جرير في تفسيره [البقرة: آية ٢٥] ورقمه عند شاكر: ٥٣٤ ـ ٥٣٥، وقد صححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم: ٢١٨٨.

أوهام وخرافات كمثل ما حكاه الله عنهم بقوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ ثم رد عليهم رداً يؤسس اليقين: ﴿... أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ۝١٩﴾ [الزخرف: ١٩]، ومثل ما ادعاه بعض الفلاسفة الإلهيين من وجود «العقول العشرة»، وما هي ـ في الحقيقة ـ إلا «مجرد صورة ذهنية وليست حقائق خارجية، وهؤلاء المتفلسفة اشتبهت عليهم الصور الذهنية بالحقائق الخارجية، فظنوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان»[(١)].

الثالث: أن الأدلة العقلية الشرعية على الغيوب لم تتجرد من علائق الوجدان والفطرة، فلم يكن المنهج القرآني في تقريره لحقائق الغيب منهجاً جدلياً صرفاً كما هو عند الفلاسفة، بل هو منهج يخاطب القلوب كما يخاطب العقول، يقول سيد قطب ـ مبيناً هذه الميزة للمنهج الشرعي ـ: «... هذه الدلائل لا تذكر في القرآن الكريم في صورة قضايا لاهوتية أو نظريات فلسفية، إن هذا الدين أكثر جدية من أن ينفق طاقة البشر في قضايا لاهوتية ونظريات فلسفية، إنما يهدف إلى تقويم تصور البشر بإعطائهم العقيدة الصحيحة، لينتهي إلى تقويم حياة البشر الباطنة والظاهرة»[(٢)].

الرابع: أن كل ما يمكن الاستدلال بالعقل على إثبات أفراد عالم الغيب فهو موجود في الوحي، إما من طريق دلالة المنطوق أو المفهوم أو اللزوم، فكل الأدلة العقلية الدالة على إثبات الغيوب ـ في الواقع ـ أدلة نقلية، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيمية: «إن أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه وأرسل به رسوله، وهي الأدلة من البراهين والآيات الدالة

---

(١) «الصفدية»، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، شركة مطابع حنيفة، الرياض، ط. ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م، ١/١٢٥. وانظر: «نقض المنطق»، ابن تيمية، ص١٦٧.

(٢) «في ظلال القرآن»، سيد قطب، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ١١٥٧/٢.

على ذلك، قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته، وصدق رسوله والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية...»[١].

ولما كانت «الوضعية المنطقية» حسية المذهب تجريبية الطابع، أعلنت صراحة رفضَ ومحاربة «الميتافيزيقا» حرباً شعواء لا هوادة فيها، لا سيما الميتافيزيقا اللاهوتية، حيث أعلن مؤسسوها ـ في بيانهم الفلسفي الشهير ـ موقفهم من الميتافيزيقا والقضايا اللاهوتية، إذ يقولون: «يقف ممثلو الفهم العلمي للعالم بعزم على أرض الخبرة البشرية البسيطة، وبثقة يعكفون على عملهم الذي يقوم على استبعاد الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية المتراكمة منذ آلاف السنين، أو كما يرى البعض العودة بعد عصر ميتافيزيقي إلى صورة موحدة عن هذا العالم، كانت بمعنى ما في أساس الاعتقادات السحرية المتحررة من اللاهوت في الأزمنة القديمة»[٢].

ولذلك تركزت جهود «الوضعية المنطقية» على محاولة إبطال حقيقة المشكلات الفلسفية التقليدية، وإظهار زيفها بنزع قناعها الميتافيزيقي، مثل مشكلة الوجود وطبيعة العالم والقيم والأخلاق العليا في مجال الخير والحق والجمال، وغيرها من المشكلات المتعددة، فكل هذه المشكلات الفلسفية التقليدية ـ والتي تطلق عليها الوضعية المنطقية وصف «الهذر الميتافيزيقي»[٣] ـ لا حقيقة لها ولا معنى عند المناطقة الوضعيين ـ، ولذلك يقول «كارناب» ـ أحد أبرز أعلام الوضعية المنطقية ـ «نحن لا نقدم حلولاً للمشكلات الفلسفية، ولكننا نرفض كل المشكلات الفلسفية التي تعبر عن

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١٩/١٥٩ ـ ١٦٠.
(٢) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية: ملحق ترجمة بيان فيينا»، وداد الحاج حسن، ص٢٧٧.
(٣) المصدر السابق، ص٦٨٨.

نفسها في صور ميتافيزيقية أو أخلاقية أو معرفية»[١].

من أجل ذلك قصروا مشروعهم الفلسفي على تحليل المسائل العلمية وأقوال العلماء، ولذلك يقولون في بيانهم الفلسفي: «نحن لا نؤسس أي «مزاعم فلسفية» لا نفعل أكثر من توضيح المزاعم مزاعم العلم التجريبي، كما رأينا في مجالات المشكلات التي ناقشناها سابقاً، فالكثير من ممثلي الفهم العلمي للعالم يرفض بشكل مطلق استخدام كلمة «فلسفة» للإشارة إلى عملهم، وذلك للتأكيد بقوة على معارضتهم لفلسفة السستامات الميتافيزيقية»[٢].

وهنا تكمن المفارقة المنهجية للمناطقة الوضعيين، حيث إنهم حصروا فلسفتهم في تحليل القضايا والمسائل العلمية وأقوال العلماء، وفي نفس الوقت جعلوا رفض «الميتافيزيقا» منطلقهم وهدفهم وغايتهم الفلسفية، ووجه تلك المفارقة واضح إذا علمنا بأن رفض أو قبول «الميتافيزيقا» موقف فلسفي وليس موقفاً علمياً؛ لأن وظيفة العلم وفلسفته لا تتعلق بالمسائل التي تعتبر خارجة عن نطاقه، إذ إن العلم لا يبدي رأيه في المسائل الميتافيزيقية، بل إن إنكار «الميتافيزيقا» هو نفسه فلسفة ميتافيزيقية، ولذلك يقول أرسطو: «إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقياً»[٣]؛ لأن المنكر للميتافيزيقا كالمقر بها في كونه مضطراً لدراستها.

فإنكار المناطقة الوضعيين للميتافيزيقا يوقعهم في مأزق الجمع بين منهجهم وفهمهم لوظيفة الفلسفة من جهة، وبين هدفهم وغايتهم المتناقضة مع منهجهم وطريقتهم في التفلسف من جهة أخرى! وهذا إنما يدل على مدى الاضطراب البنيوي في منهج ورؤية الوضعية المنطقية.

---

(١) «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، أسامة علي حسن الموسى، ص١١.

(٢) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٧٦.

(٣) «التفكير الفلسفي الإسلامي»، سليمان دينا، ص٣٢.

والحق أن هدف مشروع الوضعية المنطقية ـ المتمثل في محاولة هدم وإبعاد الميتافيزيقا ـ يعارض ويصادم ضرورتين لا غنى للإنسان عنهما وهما:

الأولى: الضرورة العلمية التي تربط الميتافيزيقا بالعلم، ذلك لأن العلم نشأ ـ في الأصل ـ من الميتافيزيقا، بمعنى أن كثيراً من قضاياه ونظرياته كانت ميتافيزيقية غير قابلة للتحقق التجريبي من صدقها، ثم تحورت تدريجياً لتصبح في نهاية المطاف فروضاً علمية، ولذلك يقول «بوبر»: «. . . إن الأفكار التي كانت من قبل تطفو في مستوى أعلى من مستوى الطبقات الميتافيزيقية قد تصل نتيجة لنمو العلم وتتصل بها ثم تتسرب. . .»[١] فالخيال الجامح والتأمل من أسباب نجاح العلم ونظرياته، وأوضح مثال على ذلك تاريخ تطور النظرية الذرية العلمية التي بدأت في أول أمرها ميتافيزيقية صرفة منذ فجر الفلسفة اليونانية كما هي عند «ديمقريطس»، مروراً بالعهد الحديث للفلسفة في أوروبا وانتهاء بعهد الفلسفة المعاصرة، والتي أصبحت فيها النظرية الذرية فرضاً علمياً لا يمكن لأحد رده، ومع ذلك أنكر بعض الفلاسفة التجريبيين النظرية الذرية في بداية أمرها، إذ «رفض بعض الأوائل من دعاة الفلسفة العلمية القول بالنظرية الذرية لأن المفاهيم التي تستند إليها غير قابلة للتحديد بواسطة عمليات حسية؛ أي: بكلمة أخرى لأن الذرات غير مرئية، غير أن هذه النظرية تغلبت على كل انتقاد»[٢]، وهكذا فإن أول ضحايا مشروع الوضعية المنطقية الهدَّام هو استبعاد «الفروض العلمية» والتي تمثل مستقبل العلم وحياته.

وكما أن العلم خرج من رحم الميتافيزيقا، فكذلك الميتافيزيقا تكون

(١) «الأسس الميتافيزيقية للعلم»، حسين علي حسن، ص٨٨.

(٢) «الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية»، يحيى هاشم حسن فرغل، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص٧٥.

هدفاً من أهداف العلم، فالعلم التجريبي - في حقيقة أمره - بدأ بالبحث التجريبي الساذج وانتهى إلى موقف ميتافيزيقي خالص، لا يمكن إنكاره عن طريق التجربة، وأوضح مثال على ذلك مشكلة «طبيعة المادة»، فبعد اكتشاف العلماء للذرة وما تحتويه انتهوا إلى الجهل بحقائق الأشياء، فقد انتهوا إلى الإقرار باستحالة الوصول إلى معرفة موضوعية بالعالم الخارجي، وإنما تقوم المعرفة به نتيجة لقوة القدرات العقلية والآلات والمقاييس التجريبية، فطبيعة المعرفة بالعالم الخارجي - عند العلم المعاصر - ليست مطابقة للواقع الخارجي، وهذه نظرة ميتافيزيقية صرفة[١].

بل إن موضوع «المادة» سيسوق العلماء إلى البحث عن نشأتها الأولى، «وهو تصور لا يمكن التسليم به إلا إذا سبقه اعتقاد في وجود الله كخالق للكون، وكأن العلم والميتافيزيقا قد عادا على الالتقاء في مشكلة من أعقد المشكلات التي درستها الميتافيزيقا في تاريخها الطويل، وأعني بها مشكلة الألوهية»[٢].

فالعلم يقود الباحث إلى الميتافيزيقا، كما قاد العالم «آينشتاين» إلى البحث عن حقيقة ما وراء الكون المحسوس، فقد أورثه العلم نزعة صوفية علمية، إذ يقول: «إن ديني ينطوي على إعجاب متواضع بتلك الروح العليا اللامتناهية، والتي تكشف في سرها عن بعض التفصيلات القليلة التي تستطيع عقولنا المتواضعة إدراكها، وهذا الإيمان القلبي العميق والاعتقاد بوجود قوة حكيمة عليا نستطيع إدراكها خلال ذلك الكون الغامض يلهمني فكرتي عن الإله»[٣].

وإذا تقررت العلاقة الوثيقة بين العلم والميتافيزيقا، فإن الدعوة إلى

---

(١) انظر: «مدخل إلى الميتافيزيقا»، مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص٨١ - ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٠١.

هدم الميتافيزيقا ـ كما تتبناه الوضعية المنطقية ـ هدم للعلم ذاته، وهذه مفارقة أخرى من حيث إن الوضعية المنطقية تزعم أنها خادمة للعلم في الوقت الذي تريد هدمه، وهذا ما أراد قوله الفيلسوف «بوبر» إذ يقول ـ ناقداً المناطقة الوضعيين ـ: «. . . في سعيهم إلى إبادة الميتافيزيقا، أبادوا معها العلم الطبيعي؛ لأن القوانين العلمية أيضاً، لا يمكن إرجاعها إلى أحكام أولية عن الخبرة»[١].

الثانية: الضرورة النفسية والحاجة العقلية اللتان تدفعان البشر إلى البحث والإيمان بالميتافيزيقا فكما أن ضرورة الميتافيزيقا ضرورة منطقية لارتباطها بالعلم، فكذلك هي ضرورة نفسية، إذ إن للمشكلات الميتافيزيقية جذوراً بعيدة في نفوس وعقول البشر، وللبشر نزوع فطري طبعي إلى الميتافيزيقا، ولذلك يقول «كانت» ـ وهو أبرز ناقدي الميتافيزيقا ـ: «على الرغم من أننا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن في محاولتها، فهي مع ذلك علم ضروري تماماً لطبيعة العقل البشري»[٢].

فالمسائل الميتافيزيقية مفروضة على العقل البشري فرضاً لا يستطيع دفعه، وهذا ما عناه وألمح إليه الفيلسوف «رسل» ـ أحد أبرز نفاة الميتافيزيقا ـ إذ يقول: «. . . تكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه. . ومن أمثلة هذه المسائل. . أحقاً هنالك في الطبيعة قوانين؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاء لرغبتنا الفطرية في النظام؟. . هل ثَمّةَ ما يجوز تسميته بالحكمة؟ أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذيب إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟. . تلك الأسئلة لا نستطيع

---

(١) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٩٠.
(٢) «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص٢٣.

الجواب عنها في المعامل...»[١].

فمحاربة «الميتافيزيقا» ورفضها ـ كما تفعله الوضعية المنطقية ـ ما هو إلا محاولة لمصادمة الضرورات النفسية والعقلية للبشر منذ وجودهم على هذه البسيطة، فمسألة وجود إله ورب مدبر لهذا الكون ـ مثلاً ـ مسألة «تبقى موضوعاً ضرورياً للبحث، وبدونها لا يمكن تكوين نظرة شاملة عن الكل، وما أمل فيه الوضعيون من إمكان استبعاد كل نظرة فوق طبيعية عن مجال الفكر [العلمي]، وإن كان هذا الأمل لا يزال يراود أنصار مدرسة فيينا بنزعتها الفيزيائية فإن هذا الأمل يرجع إلى لا فلسفة وليس إلى فلسفة بمعنى الكلمة، إن استبعاد البحث في الله يفضي إلى القضاء على الميتافيزيقا نفسها، وهو أمر لا يستسيغه معظم المفكرين اليوم»[٢]، وقد أشرت ـ في أوائل هذا المبحث ـ إلى دور الوحي الإلهي في إشباع تلك الحاجة النفسية والضرورة العقلية إلى الميتافيزيقا.

وبذلك أنكرت الوضعية المنطقية كل أنواع الميتافيزيقا لا سيما الميتافيزيقا اللاهوتية ـ كما هو معلن في بيانها الشهير ـ فقد أنكر المناطقة الوضعيون حقيقة الوحي وأقصوه من مجال المعرفة ـ بل أنكروا وجود الله بناء على مذهبهم الحسي، فقد ذهب «كارناب» ـ وهو أحد أكبر منظري الوضعية المنطقية ـ إلى أن الكلمات الميتافيزيقية فارغة من المعنى، وضرب على ذلك أمثلة منها «مبدأ الوجود» و«الماهية» و«الله»[٣].

ولم يكن إنكار المناطقة الوضعيين للميتافيزيقا ـ لا سيما الميتافيزيقا اللاهوتية ـ بدعاً من الأمر، بل سبقهم إلى مثل هذا الإنكار أسلافهم من الفلاسفة التجريبيين والحسيين وسأمثل على ذلك بما يلي:

الأول: «توماس هوبز» وهو أول الماديين في عصر الفلسفة الحديث،

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل، ص٤ ـ ٥.

(٢) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن البدوي: ص٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) انظر: «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص٢٤٠.

فقد أنكر التدليل على وجود الله بدعوى أن العلم محصور في معرفة المعلومات بعللها «ولما كان الله لا علة له، ولما كان ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتعقل فإن اللاهوت مستبعد»[١]، ولذلك يقول: «إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح وجهلهم بالعلل وعبادتهم لما يهابونه...»[٢].

الثاني: «ديفيد هيوم» ـ والذي يعد أباً للوضعية المنطقية ـ فقد رأى أن «الله» مجرد فكرة لا حقيقة لها، بل هي من صنع العقل؛ لأن فكرة الألوهية ـ شأنها شأن أية فكرة أخرى عنده ـ لا بد أن تكون صادرة عن انطباع حسي، ولذلك فإنه «لا يستثني فكرة «الله» من القاعدة التجريبية التي ترجع أفكارنا جميعاً إلى انطباع حسي أصيل، فتقوم فكرة «الله» ـ عنده ـ من حيث إنها تعني كائناً عاقلاً حكيماً خيراً.. إلى ما لا نهاية .. من تأمل عمليات عقلنا، ومضاعفات تلك الصفات من الخيرية والحكمة إلى غير حد»[٣].

الثالث: «أجيست كونت» وهو صاحب المذهب الوضعي الشهير، والذي يعد جذوراً مباشرة «للوضعية المنطقية» وهي امتداد فلسفي له، فبعد أن حكم، «كونت» على القضايا والمواقف اللاهوتية والميتافيزيقية بالخرافة، وذلك في قانونه المشهور بـ«قانون الأطوار الثلاثة» دعا إلى إقامة دين جديد يسميه «الدين الوضعي» فيه تتمثل عبادة الإنسانية مكان «الله» «والعبادة التي يقوم بها الفرد في هذا الدين الجديد ليست عبادة بالمعنى المفهوم في الديانات النظرية الأخرى، ولكنها في عرف «كونت» محاولة للوصول بهذا الكائن الأكبر «الإنسانية» إلى درجة «الكمال المطلق»، وعلى هذا النحو ليست الصلاة إذاً التماساً كما هي الحال في كل الديانات ولكنها

---

(١) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٥٥٦.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٥٦٠.

(٣) «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، ص١١٥.

مجرد تأمل في المثل الأعلى للإنسانية والحياة الاجتماعية»[١].

ونقد الوضعية المنطقية للميتافيزيقيا ـ وإن شارك أسلافه في منطقه الفلسفي الحسي ـ إلا أنه قد تميز عن نقد أسلافه الكلاسيكي التقليدي بنقد جديد قائم على اعتبارات منطقية، حيث رفضت «الوضعية المنطقية» الميتافيزيقا لا على أنها عقيمة وكاذبة وعديمة الفائدة فحسب، بل على أن عباراتها لا ترتقي إلى أن تكون كذباً، بل هي لغو يخلو من أي معنى، وفي تقرير ذلك يقول «آير» أحد المناطقة التجريبيين: «إن الاتهام الذي نوجه للفيلسوف الميتافيزيقي ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية، بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى»[٢].

وهذا الرفض للميتافيزيقا الرفض المتطرف الغالي الذي لا نظير له فيما سبق، قائم على أسس منطقية نتيجة لتأثره بالفلسفة التحليلية المنطقية، لا سيما فلسفة «رسل» و«فتجنشتين»، وهذا ما عناه المناطقة الوضعيون بقولهم في بيانهم الشهير: «أما توضيح الأصول المنطقية للهذر الميتافيزيقي فقد أصبح أكثر تقدماً بفضل أعمال «رسل» و«فتجنشتين» بشكل خاص»[٣]، وفي بيان ذلك يقول رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي الدكتور زكي ـ مبيناً الفرق بين وضعية «كونت» ووضعية «الوضعية المنطقية» ـ: . . . الحركة الفلسفية الراهنة تضيف إلى كلمة «وضعية» كلمة أخرى هي «منطقية» بحيث تجعل اسمها «وضعية منطقية» لا على سبيل اللهو والعبث، بل عن قصد ودراية، فلو سأل سائل: لماذا يجب الكف عن النظر إلى ما وراء الحس؟ كان جواب «أوجيست كونت» هو: لأنه لا يفيد، أما جوابنا نحن فهو: لأن الكلام عندئذ سيخلو من المعنى. . نحن نرفض تلك العبارات

---

(١) «أجيست كونت»، مصطفى الخشاب، ١٩٥٥، ص١٣٩.

(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين» عزمي إسلام، ص١٠٢.

(٣) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٢٦٨.

على أساس «منطقي» لا على أساس النفع وعدمه ـ إذ يبين لنا التحليل المنطقي لتلك العبارات أنها أشباه عبارات تخدع بتركيبها النحوي السليم لكنها في حقيقة أمرها لا تؤدي مهمة الكلام، وهي الإخبار؛ لأنها لا تحمل معنى على الإطلاق تخبر به»[١].

ثانياً: موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا:

كان للدكتور زكي في مرحلته الفكرية الأولى موقف مسالم من الميتافيزيقا، ولا أدل على ذلك من نوعية النتاج الثقافي له في تلك المرحلة، مثل كتابه «أرض الأحلام» والذي يدور مضمونه حول فكرة «المدينة الفاضلة» وصورها المختلفة عن بعض الفلاسفة السابقين، ومثل مقالة له في شرح قصيدة ابن سينا في النفس والتي تعرف باسم «عينية ابن سينا»، وكان على رأس هذا النتاج الثقافي أطروحته العلمية التي نال بها درجة الدكتوراه، إذ كان عنوانها «الجبر الذاتي»، ويتمحور موضوعها حول الإرادة النفسية مع تناوله لمواضيع «النفس» و«الذات» و«العقل» تناولاً ميتافيزيقياً، وقد مضت الإشارة إلى هذا الموقف للدكتور زكي من الميتافيزيقا، في شرح مرحلته الفكرية الأولى في المبحث الثاني من الفصل الأول للباب الأول، ففيما سبق غنية عن إعادته وتكراره.

لكن الدكتور زكي انقلب على موقفه المسالم والمؤيد للميتافيزيقا كما في مرحلته الفكرية الأولى، حيث أعلن عداءه الصريح للميتافيزيقا بعد أن كان مسالماً لقضاياها ومؤيداً لمسائلها، وفي ذلك يقول: «وكالهرة التي أكلت بنيها، جَعَلْتُ الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليها بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً. . .»[٢].

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٥٠.
(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الثانية.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في سياق هذا المبحث هو: ما الميتافيزيقا المرفوضة عند الدكتور زكي؟

في الحقيقة أن هذا السؤال ما كان ينبغي أن يطرح لولا أن هناك اضطراباً في رؤية الدكتور زكي للميتافيزيقا فرضته ظروف ثقافية وبيئية وأنتجته صراعات فكرية، ففي بداية الأمر يحدد الدكتور زكي «الميتافيزيقا» «بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً؛ لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تُدْرَكَ بحاسة من الحواس»[١].

لكن الدكتور زكي يعود ـ تحت وطأة الصراع الفكري ـ ليشرح هذا التحديد الذي قرره آنفاً شرحاً منطقياً لا مبرر علمي له، إذ فرّق الدكتور زكي بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية، الأولى يقبلها بطريق التسليم الإيماني بلا برهان عقلي، والثانية يرفضها ويجعلها محور نقده.

وفي بيان ذلك يقول: «. . . أما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الاختلاف؛ لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس: إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحي بها إليّ من عند ربي لأبلغها، وهاهنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه؛ أي: أن مدار التسليم هو الإيمان.

فكيف يجيء الخلط بين موقفين: أحدهما: موقف الميتافيزيقي وهو يقدم للناس بضاعته هو، مستنداً إلى منطق العقل في إقامة البرهان، والآخر: هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحياً أوحي به إليه، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقوله. . .»[٢].

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

فوجه التفريق بين الميتافيزيقا الفلسفية والميتافيزيقا الدينية ـ في نظر الدكتور زكي ـ هو أن الأولى تستند في إقامة براهينها على العقل، وأما الثانية فلا علاقة لها بالعقل، بل مستند صدقها الوجدان الذي ينبع منه الإيمان بلا برهان عقلي ـ كما سبق بيانه في مبحث مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود، لا سيما في بيان موقفه من مصدرية الوحي الإلهي للمعرفة ـ وبناءً على هذا الاختلاف الذاتي بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية يقرر الدكتور زكي الاختلاف في الحكم عليهما، إذ يرى أن الميتافيزيقا الفلسفية مرفوضة بناءً على أصل فلسفته الحسية، وأما الميتافيزيقا الدينية فهي مقبولة لا على أساس عقلي، بل على أساس وجداني إيماني خالٍ من البرهنة العقلية.

لكن التفريق بين الميتافيزيقا الفلسفية والميتافيزيقا الدينية ـ بذاك المعنى الذي قرره الدكتور زكي ـ مصادم لأصوله الفلسفية المتمثلة في المذهب الحسي، ذلك لأن أسلاف الدكتور زكي من الفلاسفة التجريبيين الحسيين والمناطقة الوضعيين يعدون المباحث الميتافيزيقية من مشكاة واحدة، ويعاملونها في الحكم معاملة واحدة سواءً تعلّقت بالبنى والأنساق الفلسفية، أم تعلقت بالمباحث الإلهية، فكانوا ـ في نقدهم للميتافيزيقا ـ على منهج منضبط ومطرد سالم من التناقض والاضطراب، لم يقعوا في التفريق بين المتماثلين كما فعله الدكتور زكي، ويدل لذلك تمثيل الفلاسفة الحسيين والمناطقة الوضعيين على نقدهم للميتافيزيقا ببعض المباحث الإلهية التي يعدها الدكتور زكي من جنس الميتافيزيقا الدينية كما أوضحته سابقاً في أول هذا المبحث عن «توماس هوبز» و«ديفيد هيوم» و«كونت» و«كارناب»، لا سيما ما ورد منصوصاً في بيان مؤسسي الوضعية المنطقية إذ نصوا في بيانهم الشهير على محاربة المسائل اللاهوتية باعتبارها من المسائل الميتافيزيقية، إذ يقول البيان: «يقف ممثلو الفهم العلمي للعالم بعزم على أرض الخبرة البشرية البسيطة، وبثقة يعكفون على عملهم الذي

يقوم على استبعاد الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية المتراكمة منذ آلاف السنين، أو كما يرى البعض العودة بعد عصر ميتافيزيقي إلى صورة موحدة عن هذا العالم، كانت بمعنى ما في أساس الاعتقادات السحرية المتحررة من اللاهوت في الأزمنة القديمة»[١].

وهذا ما أكده «هنترميد» بعد شرحه لموقف المناطقة الوضعيين من القضايا الميتافيزيقية، إذ يقول: «. . . هذه إذن حصيلة تحليل التجريبي المنطقي لادعاءات الصحة في القضايا الميتافيزيقية، وهو إذ يبدأ بنظريته في القابلية للتحقيق من حيث هي معيار للمعنى، يضطر منطقياً إلى رفض الميتافيزيقا واللاهوت معاً بوصفهما ميدانين خاليين من المعنى. . .»[٢].

فالتفريق بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية كما قرره الدكتور زكي لا وجود له في أدبيات وأطروحات الفلسفة الحسية عامة والوضعية المنطقية على وجه الخصوص ـ والتي ينتسب إليها الدكتور زكي ـ، بل إن غالب الاتجاهات الفلسفية الحسية تهدف لرفض الميتافيزيقا الدينية، وتنقدها بناءً على أصولها الفلسفية كرفضها للميتافيزيقا الفلسفية، لا فرق بينهما، وسأمثل على رفضها للميتافيزيقا الدينية بما يلي: ـ

أولاً: الفلسفة المادية التقليدية فقد رفضت الأدلة والبراهين على وجود الله، ومن ثم أنكرت وجوده، ويمثل هذا الاتجاه فلاسفة ماديون كثر أبرزهم:

١ ـ «دولباخ» وهو فيلسوف مادي من القرن الثامن عشر رفض كل الأدلة على وجود الله بناءً على أن الطبيعة والكون كله ـ في نظره ـ كل واحد بذاته لا يحتاج إلى غيره في تفسيره، وهذه النظرة منبثقة من فلسفته

---

(١) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، ملحق ترجمة بيان فيينا، وداد الحاج حسن، ص٢٧٧.

(٢) «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، هنتر ميد، ص٢٥٦.

المادية، ولهذا أنكر الإله حتى أنه «كان يتباهى بأنه العدو الشخصي للإله»[١].

٢ ـ «نيتشه» صاحب فلسفة القوة فقد تمادى في نزعته الإلحادية بناءً على أصل فلسفته الحسية المادية، ويقرر بأن «الإنسان في لحظة تعسة من حياته اخترع خرافة أسماها «الله» وظل منذ ذلك الحين مكبلاً بقصة من خلقه هو، إلا أنه ليس من إله غير الإنسان، لو واتته الشجاعة على أن يعرف قدره. . .»[٢].

ولذلك أعلن في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» موت الإله إذ يقول: «جميع الآلهة قد ماتت أو بأن الله قد مات god is dead»[٣].

ثانياً: الفلسفة التجريبية وخير من يمثلها الفيلسوف «هيوم» الذي طرد تحليله الحسي للأفكار حتى على الأفكار الميتافيزيقية الدينية، إذ لا يستثني من حكمه بالوهم على الأفكار غير الصادرة عن انطباع حسي شيئاً من الأفكار، حتى فكرة «الله» التي نشأت في نظره ـ «من تأمل عمليات عقلنا»[٤] إذ لا حقيقة لها، ولذا كان يدعو إلى حرق الكتب الإلهية التي تتحدث عن الغيوب الدينية إذ يقول: «إذا تناولت أيدينا كتاباً ـ كائناً ما كان ـ في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً، فلنسأل: هل يحتوي هذا الكتاب على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا، هل يحتوي على أي تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة في الوجود؟ لا، إذن فاقذف به في النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير

---

(١) «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، ص١١٣.

(٢) «قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية في ضوء الإسلام»، سارة بنت عبد المحسن آل سعود، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ص١١٥.

(٣) «مدخل إلى الميتافيزيقا»، عزمي إسلام، ص١١٤.

(٤) المصدر السابق، ص١١٥.

سفسطة ووهم»[١].

ثالثاً: الفلسفة الماركسية التي تقرر أبدية المادة وأزليتها وتفسر القواعد الأساسية التي تقوم عليها بنية المجتمع تفسيراً اقتصادياً، ولذلك كانت تلك الفلسفة ضد التفسيرات الدينية واللاهوتية بل ترى ضرورة الإلحاد، ولقد عبر «لينين» عن هذا الإلحاد صراحة بناءً على رؤيته الفلسفية المادية، إذ يقول: «. . . كان هناك زمن في التاريخ كانت فيه فكرة الله، كفاح الديموقراطية والبروليتاريا، يقاد في شكل كفاح فكرة دينية ضد فكرة دينية أخرى، ولكن هذا الزمن قد ولّى منذ أمد طويل، أما الآن في أوروبا وفي روسيا فإن كل دفاع عن فكرة الله أو تبرير لها، مهما كان ناعماً أو حسن النية، هو تبرير للرجعية»[٢].

رابعاً: الفلسفة البراجماتية فمع رفضها للخوض في الميتافيزيقا فقد أخضعت مسألة «وجود الله» لأصولها الفلسفية، ويمثل هذا الاتجاه «وليم جيمس» الذي رفض التسليم بكل الأدلة والبراهين على وجود الله، إذ يقول: «إن الإله الربوبي يكاد يكون عقيماً مثل المبدأ ذاته، إذ يتعين عليك إن تخوض في العالم الذي خلقه لكي تحصل على أية إشارة إلى صفته الحقيقية، إنه ذلك القرب من الإله الذي صنع ذلك القرب من العالم مرة لا تتكرر، إن إله الكتاب الربوبيين يعيش على مرتفعات مجردة صرف تماماً مثلما يعيش المطلق»[٣].

ويصل «جيمس» إلى أن الإله الذي صنع العالم ليتركه يتغلب عليه إله بلا قيمة، إذ يقول: «انظروا في المسألة بكل إخلاص، ثم قولوا: ما هي قمية الإله إذا كان قائماً هناك وقد أنجز عمله وأتمه، ثم يترك عالمه يغلب

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٥.

(٢) قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، سارة بنت عبد المحسن بن جلوي آل سعود، ص٣٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص٦٦٥ ـ ٦٦٦.

على أمره ويسحق وينكل به ـ إنه عندئذٍ لن يساوي ذلك العالم ـ سواءً بسواء»[١].

خامساً: الفلسفة التحليلية المنطقية فقد أخضعت مسألة «وجود الله» للنقد على أصولها الفلسفية والمنطقية، ويمثل ذلك الفيلسوف «برتراند رسل»، إذ أبطل جميع الأدلة والبراهين على وجود الله لكونها ـ في نظره ـ براهين تقليدية معتمدة على المنطق الأرسطي الذي لم يعد له قبول في الساحة المنطقية الجديدة، ولذلك يعرف الدين بقوله: «اعتقاد جازم في شيء لا دليل عليه، وحيثما يكون هنالك دليل، فلا أحد يتحدث عن الإيمان»[٢].

وفي لغة حادة يرفض «رسل» الأديان جميعاً بناءً على أصوله الفلسفية، إذ يقول: «أنا نفسي منشقة عن الأديان كلها، وآمل أن تفنى الاعتقادات الدينية كلها، وأنا أعد الاعتقاد الديني مرضاً؛ لأنه ينتمي إلى طفولة العقل البشري، وإلى مرحلة من التطور تجاوزناها الآن...»[٣].

فكل الاتجاهات الحسية على اختلاف مناهجها منضبطة منطقياً ومنهجياً في مواقفها من الميتافيزيقا ودالة دلالة قطعية على بدعة التفريق بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية، والتي لجأ إليها الدكتور زكي في سياق الدفاع عن نفسه.

ومما يدل على بطلان التفريق بين الميتافيزيقا الفلسفية والميتافيزيقا الدينية ـ كما قرره الدكتور زكي ـ اشتراكهما في المباحث الميتافيزيقية الكبرى، مثل مبحث الوجود ومبحث النفس، بحيث لا يمكن إغفال هذه المباحث والتسليم بها بدعوى أنها ميتافيزيقا دينية دون أن تكون ميتافيزيقا

---

(١) المصدر السابق، ص٦٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص٨١٠.

(٣) المصدر السابق: نفس الصفحة.

فلسفية، أو دراستها ونقدها بدعوى أنها ميتافيزيقا فلسفية دون أن تكون ميتافيزيقا دينية؛ لأن الدين والفلسفة يتنازعانها، وهذا ما أوضحه الدكتور محمد عبد الله دراز، إذ يقول: «...إنه مهما تكن الفروق بين الفلسفة والدين.. مهما تكن الفروق بينهما فإن للفلسفة في جانبها الأسمى، وللدين في جميع أشكاله، موضوعاً مزدوجا مشتركاً، هو: حل مشكلة الوجود، أصله ومصيره وتحديد الطريقة الحكيمة والمثلى للسلوك، ولتحصيل السعادة»[1].

وهذا ما اعترف به «هنترميد»، إذ يقول: «تختص الفلسفة، شأنها شأن الدين، بوضع إجابات على أسئلة نهائية معينة، والأسئلة التي يشترك فيها الميدانان بوضوح هي أصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وطبيعة الله، وعلاقة الإنسان بالله وخلود النفس، وحرية الإرادة، وعلاقة السلوك الإنساني بالسعادة الإنسانية، ولا شك أن اشتراك الميدانين من حيث الموضوع في مثل هذه المشكلات الكبرى، يكفي في ذاته لكي يجعل الميدانين يتداخلان تداخلاً جزئياً...»[2].

وسأمثل على ذلك بمبحثين:

الأول: «وجود الله» فهذا المبحث مشترك بين الرؤية الدينية والرؤية الفلسفية، بمعنى أن هذا المبحث واحد في الفلسفة والدين لا يمكن الفصل بينهما، وذلك لاشتراك الفلسفة والدين في جنس الأدلة العقلية الدالة على «وجود الله»، مثل الدليل السببي، إلا أن هناك فرقاً بين تصور الفلسفة وتصور الدين لوجود الله، فالأدلة الفلسفية لا تفيد إلا وجوداً مطلقاً لله، أما الأدلة الدينية فتفيد تعيين الإله بصفاته وأسمائه.

لكن محاولة قبول «وجود الله» دينياً بمنهج ورفضه فلسفياً بمنهج آخر،

---

(١) «دستور الأخلاق في القرآن»، محمد عبد الله دراز، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص١٤-١٥.

(٢) «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، هنتر ميد، ص٤١.

مفارقة منهجية وقع فيها الدكتور زكي، فقد نقد «وجود الله» فلسفياً كما هو عند «أرسطو» وحاول الهرب من نقد «وجود الله» دينياً، ففي سياق نقده لميتافيزيقا أرسطو الوجودية، اختار أن يكون نقده منصباً على كلمة «المطلق» والتي تستعمل في الفلسفة بمعنى «الله» بدل كلمة «الله»، ويعلل ذلك بأن «الموضوع الذي يناقشه كبار الفلاسفة، حين يناقشون فكرة «وجود الله» لا تمت إلا بصلة واهية ـ ذلك إن كانت هنالك صلة على الإطلاق ـ بالله كما تفهمه الأديان، وإنما هو فكرة من تركيب العقل، ولذلك يحسن استخدام المصطلح الفلسفي وهو كلمة «المطلق» بدل اللفظة الدينية «الله» في سياقنا هذا»[١].

لكن ـ وإن كنت أوافق الدكتور زكي في عدم التلازم بين إثبات المطلق فلسفياً وبين إثبات وجود الله دينياً ـ إلا أن مسألة وجود الله هي الركيزة الكبرى، والهدف من إثبات المطلق في معظم ما يطرحه كبار الفلاسفة حول تلك المسألة، فمن أثبت المطلق منهم فإنما أثبته إما تنزيهاً لله، وإما أن دلائله لم توصله إلا إلى إثبات المطلق.

فهؤلاء الفلاسفة ـ أمثال أرسطو وديكارت وغيرهم ـ وإن لم يثبتوا الإله كما في الأديان إلا أنهم حاولوا إثباته عقلاً، غير أن أدلتهم العقلية المحضة لم تسعفهم إلا بإثبات مطلقٍ مجرد، ولذلك عنيت فلسفة أرسطو بالبحث في وجود الله بوصفه العلة الأولى للوجود، بل جعله أشرف أبحاث الفلسفة.

فهناك ـ إذن ـ ترابط بين مبحث وجود الله والمطلق في الفلسفة، وليس بينهما انفصام تام بحيث يمكن رد المطلق عقلياً وقبول وجود الله وجدانياً، وهذا ما زعمه الدكتور زكي.

وبناء على ترابط هذين المبحثين، فإني أزعم بأن كل الفلاسفة لم

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٧٤.

ينتهجوا تلك المنهجية المزدوجة التي ابتدعها الدكتور زكي في هذا الباب، حتى الفلسفة الحسية نفسها ـ التي ينتمي إليها الدكتور زكي ـ تسوي في النقد بين «المطلق» في الفلسفة وبين «وجود الله» في الأديان، بل حتى «الوضعية المنطقية»، فإنها تعد «كلمة المطلق» و«الله» عبارتين فارغتين من المعنى، وهذا ما صرح به أحد كبار «الوضعية المنطقية» وهو الفيلسوف «كارناب»، فقد حكم على كلمة «الله» بأنها كلمة ميتافيزيقية فارغة من المعنى[1]، وهي الكلمة ذاتها التي حاربتها الوضعية المنطقية كما نص على ذلك بيانهم الشهير والذي سبق إيراده قبل قليل.

وهذا الحكم الجائر على كلمة «الله» هو ـ في الحقيقة ـ ما يعتقده الدكتور زكي دون أن يصرح به جهراً، ذلك لأن الدكتور زكيّاً جعل مستند الدين كله ـ ويدخل فيه دخولاً أولياً «وجود الله» ـ هو الوجدان الباطني الذي لا يخضع ـ في نظره ـ إلى حكم الصدق أو الكذب، بل يرى أن كل العبارات الصادرة من الوجدان عبارات ميتافيزيقية فارغة من المعنى، وهذا بعينه هو مبدأ رفضه المنطقي للقضايا الخلقية والجمالية، كما سيأتي ـ إن شاء الله ـ بيانه.

ومحصل ذلك كله أن عبارة «الله موجود» الصادرة من الوجدان الباطني ـ إذا أردنا أن نحللها تحليلاً منطقياً على أصول الوضعية المنطقية ـ هي عبارة فارغة من المعنى تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأنها ليست عبارة تحليلية يمكن التحقق من صدقها عبر التحقق من اتساقها وائتلافها، وليست عبارة تركيبية إخبارية لاستحالة التحقق منها عن طريق التجربة الحسية، لكن لم يجرؤ الدكتور زكي على أن يجهر بهذا الحكم المنطقي على عبارة «الله موجود» كما جهر به في حكمه على وجود النفس، لشدة حساسية تلك العبارة اجتماعياً، ولذلك فإن الدكتور زكيّاً يرى أن الإجابة

---

(١) «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص٢٤٠.

مستحيلة عن وجود كائن فيما وراء المكان والزمان، إذ يقول عن هذا الكائن: «. . .استحالة الإجابة عنه منطقية لا عملية، فالذي ينقصنا هنا ليس هو الوثائق التي تستند إليها، بل تنقصنا وسائل التصور ذاتها، إذ ليس في خبراتنا أبداً ما يعيننا على تصور كائن لا يكون وجوده في نقطة من مكان أو في لحظة من زمن. . .»[١]، وتقريره استحالة تصور كائن مطلق لا يحويه مكان ولا زمان حق؛ لأن المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد إلا في الأذهان ولا وجود له في الخارج مطلقاً، لكن لا يلزم من استحالة وجود مثل هذا الكائن إبطال تصور وجود الله عقلاً أو إثبات تصور الله متحيزاً في مكان وجهة مخلوقة، ذلك لأن المكان إما أن يكون أمراً موجوداً، وإما أن يكون أمراً معدوماً، فإن كان أمراً موجوداً لم يكن الإله في مكان موجود وجهة موجودة مخلوقة؛ لأن الإله بائن من خلقه، وإن كان أمراً معدوماً، وهو ما وراء هذا العالم المخلوق كان الإله في مكان معدوم بهذا الاعتبار[٢].

لكن ـ في سياق هذا المبحث ـ يجب التنبيه إلى أن محور الخلاف مع الدكتور زكي يتمثل في مستند إيمانه بالله، لا في أصل الإيمان به، ذلك لأنه وإن أقصى مسألة «وجود الله»، بل الدين والوحي كله عن العقل ودلائله، إلا أنه كان مؤمناً بالله من طريق الوجدان القلبي، وهذا طريق في الإيمان نافع، ولو لم ترتبط به الدلائل العقلية[٣].

وقد أشرت إلى ذلك في ختام مبحث مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود.

الثاني: «النفس» أو «الروح» وهو مبحث ميتافيزيقي له ارتباط بالدراسات الفلسفية والدينية على حدٍ سواء، فكما أن الفلسفة قد بينت

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧١.
(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٦/ ٣٩.
(٣) انظر: في تقرير ذلك «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٥/ ٢٧٧.

موقفها من وجود النفس والروح فكذلك الدين قد بين موقفه من المسألة ذاتها، وعلى الاختلاف الكبير بين الرؤى الفلسفية في ذاتها وبينها وبين الرؤية الدينية، فإن مسألة «وجود النفس» تظل متعلّق تلك الرؤى المختلفة، فلا يمكن أن تقبل مسألة «وجود النفس» دينياً ـ حتى وإن وافقت بعض الرؤى الفلسفية، استناداً للوجدان والإيمان الباطني، وفي نفس الوقت ترفض ـ حتى وإن وافقت الرؤية الدينية ـ استناداً للعقل؛ لأن هذا تحكم لا برهان عليه.

ولما كانت مسألة «النفس» أقلَّ حساسية اجتماعياً من مسألة «وجود الله»، فقد جهر الدكتور زكي بإنكار وجود النفس، ولم يتهرب من إنكارها ـ عقلاً ـ كما فعل في مسألة «وجود الله»، ولذلك يقول: «. . . يقول الإنسان عن نفسه: إنه فرد واحد متصل الوجود على الرغم مما يطرأ عليه من تغير، ولذلك ترانا نختلق من عندنا كائناً خفياً نتوهم وجوده داخل الإنسان، ونسميه نفساً، لننسب إليها في وحدتها ودوام وجودها وحدة صاحبها ودوام وجوده، ولكن هل تدرك نفساً في باطنك إذا ما راقبت حالاتك الشعورية وهي تتعاقب واحدة بعد الأخرى؟ أم أن كل ما تدركه هي تلك الحالات ولا شيء سواها؟ . . .»[1].

وبإنكار الدكتور زكي وجود «النفس» فسر حقيقة الإنسان بعيداً عن حقيقة «النفس»، وذلك متابعة للفيلسوف «هيوم» الذي يفسر وجود الإنسان بـ«حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً في سرعة هائلة لا يتصورها خيال، وهي إدراكات لا تنفك في حركة وتدفق لا ينقطعان»[2].

وهذا التفسير الموحش لوجود الإنسان تبناه الدكتور زكي والمناطقة والوضعيون عموماً، وفي ذلك يقول: «ذلك ما قاله هيوم ـ وما نقوله نحن

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٤٨.

(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص١٢٠.

أنصار التجريبية العلمية اليوم ـ فليس في الشيء مهما يكن إلا مجموعة ظواهره. . . »[١].

فما حقيقة الإنسان عند الدكتور زكي إلا «سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت، فهو في الحقيقة سيرة من حوادث لا ذاتية واحدة متصلة الوجود على مر أيام عمره»[٢].

والمقصود أن التفريق بين الميتافيزيقا الفلسفية والميتافيزيقا الدينية كما قرره الدكتور زكي لا يمكن أن ينضبط علمياً لوجود مثل تلك المسائل، فالإقرار بوجود النفس فلسفياً يلزم منه الإقرار بها دينياً، ورفض وجودها فلسفياً ملازم لرفض وجودها دينياً، ولذلك لم يقر الدكتور زكي بوجود «النفس» إيمانياً ودينياً ـ كما أشار إليه في مسألة «وجود الله» لا تلميحاً ولا تصريحاً، بل حاكمها على أصول فلسفته الحسية ثم طفق يصفها بالهراء واللغو رافضاً للدليل الاستنباطي العقلي على وجودها، إذ يقول: «النفس الإنسانية ـ كغيرها من الأشياء ـ إذا لم أخبرها بالحواس فلا سبيل إلى علمي بها، وبالتالي فكل حديث عنها هراء، ولا ينجيها أن تقول: إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من المقدمات والمبادئ؛ لأن الاستنباط وحده ـ كما قلنا ـ يستحيل أن ينبئ بجديد عن الوجود وكائناته»[٣].

وكما أن تفريق الدكتور زكي بين الميتافيزيقا الفلسفية والميتافيزيقا الدينية مصادم لأصول الفلسفة الحسية ـ التي ينتسب إليها ـ فهو أيضاً مصادم للأصول الدينية في تصورها للدين، فالخلاف مع الدكتور زكي في هذه المسألة خلاف حقيقي له ثمرته، لا خلاف لفظي كما قد يرد على بعض الأفهام، إذ بسبب هذا التقسيم للميتافيزيقا عارض الدكتور زكي الدين

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٤٨.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤٧.
(٣) المصدر السابق، ص٣٢.

بالعقل وجعل العلاقة بينهما علاقة تناقض لا علاقة انسجام، ومن ثم أقصى الدين من ميدان المعرفة البشرية وحشره في الوجدان والشعور المبتور عن العقل، وهذا ما يأباه التصور الصحيح للدين الصحيح ـ كما قررته سابقاً في مبحث «مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود» ـ ولذلك كان «الصدق الديني» عند الدكتور زكي صدقاً رياضياً يقوم على منهج استنباطي تستنبط فيه النتائج من فروض مسلمة، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «عندما يكون التفكير رياضي القالب يضع مسلماته، المسلم يضع مسلماته لنفسه، المسيحي يضع مسلماته لنفسه، اليهودي يضع مسلماته لنفسه، إذا وجدنا أن النتائج قد اختلفت فلا نقول: إننا اختلفنا، لا لم نختلف كل منا يسكن بيتاً غير البيت الذي يسكنه الآخر...»[1]، فالفروض المسلمة في الدين عبارة عن الشعور الوجداني الباطني المجرد عن الدلائل العقلية، والنتائج في الدين عبارة عن السلوك الناتج عن ذلك الشعور الوجداني[2].

ويلزم الدكتور زكي من تفسيره للدين تفسيراً وجدانياً شعورياً خالياً من العقل والتعقل لازم خطير، وهو تصحيح جميع الأديان، واستحالة إقناع أتباعها بصحة الدين الإسلامي عقلاً، لعدم وجود الاختلاف بيننا وبينهم ما دام أن الدين عبارة عن مسلمات وجدانية شعورية يستحيل أن تكون حجة على الغير، وهذا ما صرح به وألمح إليه في نصه السابق، ولذلك يقول عن عالم الوجدان والشعور الذاتي: «...ليس وارداً أن يقال: صدقت وكذبت، هذا ليس وارداً؛ لأن الذي يذوق الطعم فيلتذ به، لو كان العالم كله لا يلتذ به، كذلك الإيمان...»[3].

فالإيمان ـ عنده ـ مثل الأدب والفن القائم على معايير ذاتية ترفض

---

(١) حوار فلسفي موسع مع الدكتور زكي، قام به أبو عبد الرحمٰن بن عقيل، مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ ـ يونيو١٩٨٦م، ص٢١.

(٢) انظر: «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٩٤.

(٣) مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ ـ يونيو١٩٨٦م، ص٢١.

إقامة البراهين العقلية على صدقها، ولذلك يقول: «... ففي الدين، الإدراك إيماني وليس برهانياً، إذا قيل لك هنا: إن الله موجود ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن من غير أن تطلب برهاناً على ذلك، هذا إيمان، هكذا أيضاً في الفن أو الأدب: تعطى لوحة أو قصيدة ففي مثل لمعة البرق تتعلق بها أو تنفر منها...»[١]، ويمضي الدكتور زكي ـ في دعواه تلك ـ بعيداً حيث يقول: «... لم يكن هناك برهان واحد على فكرة واحدة مما نزل به القرآن الكريم؛ لأنه لا حاجة إلى ذلك...»[٢].

وقد سبق الدكتور زكيّاً إلى هذا التفسير الجائر للدين لفيف من الفلاسفة الغربيين منهم:

أولاً: الفيلسوف «بسكال» إذ كان يرى أن الإيمان الديني لا يخضع للعقل، بل يتعلق بالوجدان القلبي، ولذلك يقول: «إن القلب هو الذي يستشعر الله لا العقل، هذا هو الإيمان، الله محسوس للقلب، لا للعقل»[٣].

ثانياً: الفيلسوف «كانت» إذ تهدف فلسفته النقدية إلى تأكيد عجز العقل عن إثبات الميتافيزيقا، وأعظمها مسألة «وجود الله» و«حرية الإرادة وخلود النفس»، لكن «كانت» يعود ويؤكد ثبوت هذه المسائل الميتافيزيقية لكن من طريق الأخلاق أو كما يسميه «العقل العملي»[٤].

ثالثاً: الفيلسوف «برتراند رسل» ففي سياق وصفه للفلسفة يقرر بأن «الدين» لا يأتي بحلول مقنعة عقلية للمشكلات، وإنما هو قائم على الإرغام لا الإقناع العقلي، إذ يقول: «... لكنها ـ أي: الفلسفة ـ كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواءً كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي.. على أن الإجابات

---

(١) «طريقنا إلى الحرية»، محاورة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، ص١٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٦ ـ ١٣٧.
(٣) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٢١٤.
(٤) انظر: «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص٢١ ـ ٢٩.

التي أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل ـ يعني المشكلات التي عجز العلم عن حلها ـ والتي كانت تبعث الرضا في النفوس لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا. . .»[١].

رابعاً: الفيلسوف «جورج سنتيانا» الذي يقول عن الإيمان الديني إنه: «غلطة جميلة أكثر ملاءمة لنوازع النفس ومن الحياة نفسها»[٢].

فقد كان يميل إلى الدين شعورياً، لكن يكفر به عقلياً، هذا التناقض بين شعوره وعقله دفعه إلى تأليف كتابه الشهير «العقل في الدين» انتهى فيه إلى اللاأدرية المظلمة ممتزجة بميل عاطفي إلى الدين.

وحقيقة الزعم بأن الدين قائم على الإرغام والتسليم بلا برهان عقلي كانت نتيجة أمرين:

الأول: تبني الفكر الغربي المعاصر فلسفة التفكيك، تلك الفلسفة التي ترفض المرجعية الفكرية والخلقية، هادفة من ذلك إلى نسف أي أساس للحقيقة، وإلى تقويض ظاهرة الإنسان، فليس هناك ـ في فلسفة التفكيك ـ حقيقة واحدة، بل مجموعة من الحقائق المتناثرة النسبية، وليس في الإنسان إلا بعد واحد، وهو البعد المادي المجرد من القيم الخلقية والجمالية والروحية، تسيطر عليه العقلانية المادية وتطبق عليه معايير العلوم الطبيعية والرياضية الكمية.

فبعد أن فكك الفكر الغربي المعاصر الإنسان وجعله كائناً آلياً تحركه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله كما يصوره «دارون» أو تدفعه القوانين الآلية كما تصوره الفلسفة المادية التقليدية، بعد أن فعل ما فعل بهذا المخلوق الكريم قوَّض علاقته بخالقه وجعلها علاقة تناقض لا علاقة انسجام، وعلاقة صراع لا علاقة عبودية.

---

(١) «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند رسل، ص٤.

(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، ١/ ٤٠٢.

بسبب هذه الثقافة التفكيكية استشكل الفكر الغربي المعاصر علاقة الإنسان بالدين الإلهي، ووصل بذلك إلى وصف تلك العلاقة بالتنافر والتضاد، بل والتناقض، وافتعل الصراع بين العقل الإنساني والوحي الديني، بحيث أصبحت علاقة العقل بالوحي علاقة انفصام لا اتصال، وتنافر لا انسجام، ومما يؤسف له أن الفكر الغربي المعاصر لم يكن وحيداً في بناء تصوراته الفكرية على فكرة الصراع بين العقل والدين، إذ شاركه في هذا المنهج مناهج ومدارس فكرية قديمة داخل إطار الفكر الإسلامي، كالمعتزلة والأشاعرة، إلا أن مواقفهم ـ وإن لم تبلغ من الإلحاد ما بلغه الفكر الغربي المعاصر المكذب للوحي والمنكر لحقيقته ـ كانت أشد تناقضاً؛ لأنهم أقروا بصدق الوحي عقلاً ومع ذلك ردوا بعض ما جاء به بناء على مناقضته للعقل.

ومن مظاهر خطورة تلك الفكرة تسرب آثارها في اللغة العلمية لكثير من المصنفين المسلمين، حتى ممن يرفض تلك الدعوى، ومن هذه الآثار جعلهم الدليل العقلي مقابلاً للدليل الشرعي أو السمعي، وذلك في سياق استدلالهم على قضايا الاعتقاد ومسائله، وهذا التقابل مرفوض؛ لأنه يوحي بانفصال الدليل العقلي عن الدليل الشرعي أو السمعي.

وبسبب جذور هذه الدعوى في الفكر والثقافة أصبحت قضية العلاقة بين العقل والوحي من أكبر إشكاليات الفكر والمنهج، مما جعلها مادة ثرية لمشاريع فكرية نقدية كان من أبرز هذه المشاريع ما قام به ابن تيمية من إعادة صياغة العلاقة بينهما بما يتوافق مع النقل الصحيح والعقل الصريح، وذلك في كتابه «درء تعارض العقل والنقل».

الثاني: التأثر السلبي بالدين الكنسي الذي أقام أصوله على الخصومة بين الدين والعقل، يشهد لذلك تاريخه الأسود في حربه الشعواء وظلمه الفادح للعلم والعلماء، فالمقالات التي تدعو إلى فصل الدين عن العقل كانت ردة فعل لانحدار الفكر الكنسي الذي صادر العقل، واحتكر مجالات

المعرفة، وأقام اعتقاده في الله على مصادمة العقل، حتى أصبحت كلمة «الدين» ـ بسبب هذا الشؤم الكنسي ـ في عصور الغرب الحديثة تعني عداوة كل تفكير.

لكن فلاسفة الغرب المعادين والمقصين للدين من مجال المعرفة وقعوا في خطأ منهجي فادح، ذلك بتعميمهم الموقف الكنسي على كل الأديان، وهم لم يخبروا من الأديان إلا النصرانية ولم يعرفوا الدين النصراني إلا من رجال الكنيسة، لكن أعظم من هذا جرماً من يجتر تلك المقالات الغربية الملحدة ليغرسها في غير أرضها، ويطبقها على الدين الإسلامي، كما فعله الدكتور زكي.

لكن هذا الفهم المغلوط عن حقيقة العلاقة بين «الدين» و«العقل» ـ والذي تبناه الدكتور زكي وأسلافه من الفلاسفة الغربيين ـ مصادم للتصور الإسلامي للكون القائم على ثنائية مترابطة مؤتلفة ألا وهي ثنائية الخالق والمخلوق، والرب والمربوب، والعابد والمعبود، من هذه الثنائية العامة تتفرع ثنائيات متعددة كلها متسقة بعضها مع بعض، مثل ثنائية الروح والمادة، والغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، والعقل والدين.

فالتصور الإسلامي ليس تصوراً تحليلياً صرفاً، بحيث يفكك أجزاء الكون إلى جزئيات مبعثرة لا ائتلاف بينها ـ كما يفعله العقل الغربي ـ بل إن التصور الإسلامي يجمع إلى منهجه التحليلي منهجاً تركيبياً يربط أجزاء الكون في وحدة تصورية متكاملة، فيها من جمال التركيب والصورة ما يبهر العقول وربما حيَّرها.

في هذا السياق تأتي العلاقة التكاملية المترابطة بين العقل والدين، إذ لا يمكن أن تكون تلك العلاقة علاقة تنافر وتناقض؛ لأن مصدرها واحد وهو «الله» سبحانه، فالعقل وما اكتسبه مخلوق لله، والدين الصحيح وما شرعه من الله، والعقل يمثل إرادة الله الكونية ـ في هذا الباب ـ والدين الصحيح يمثل إرادة الله الشرعية، ويستحيل أن تتناقض الإرادتان لأن

مصدرهما واحد، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والمقصود أن الإسلام لا يجعل علاقة العقل الصريح بالدين الصحيح موضع إشكال أصلاً، بحيث يقدم أحدهما على الآخر؛ لأنهما في نظره متسقان ومتكاملان ومؤتلفان، وذلك من وجهين:

الأول: أن تكليف الإنسان الإيمان بأصول الدين قائم على إعمال عقلي، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، بل إن قيام الحجة الدينية لا يكفي فيه مجرد بلوغها، بل لا بد مع ذلك من فهم تلك الحجة، ـ والفهم إعمال عقلي ـ لا سيما لمن عرضت له شبهة معتبرة تمنعه من اعتقاد ما هو مقتضى تلك الحجة، وإلا كان معذوراً في تأول مخالفة الحجة الدينية، ولذلك جعل الله مشاقة الرسول ﷺ ومخالفة سبيل المؤمنين بعد العلم بالحجة الدينية وتبينها قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، ولذلك يقول ابن تيمية في سياق بيانه لموانع تكفير المعين: «... وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية أو العلمية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام»[1].

وهذا يبين أن الدين لم يقم على مجرد التسليم بلا براهين وفهم عقلي، بل مدار حجة أدلة الدين قائمة على بلوغها وفهمها وإعمال العقل لإدراكها، فإذا كانت الغريزة العقلية والإعمال العقلي شرطاً في التكليف

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٢٣/٣٤٦.

الديني وبلوغ الحجة الدينية امتنع أن تنافي وتتناقض الدين؛ لأن ما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له.

الثاني: أن «الدين» أو «الوحي» ملازم للدلائل والبراهين العقلية ومتضمن لها، ولذلك كان الدليل والبرهان العقلي قسماً من منظومه الأدلة الشرعية القائمة على الوحي، وليس قسيماً لها، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا، فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»[1].

ولذلك فقد تضمن «الوحي» أنواعاً كثيرة من الأدلة والبراهين العقلية التي تقتضي بيان الحق وترسيخ اليقين في القلوب، وهذه الأدلة العقلية هي البينات والتبيان الذي تضمنه الوحي قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] ولقد بينت تلك العلاقة المنسجمة بين العقل والوحي ـ سابقاً ـ في مبحث مصدر المعرفة في فكر زكي نجيب محمود، فأغنى عن إعادته في هذا المقام.

فالصدق الديني ليس قائماً على الإرغام والتسليم بلا برهان عقلي، بل هو قائم على وجدان باطني وأدلة وبراهين عقلية تفيد العلم واليقين، فـ«ليس هدى الكتاب بمجرد كونه خبراً، كما يظنه بعضهم، بل قد نبه وبين ودلّ على ما به يعرف الحق من الباطل، من الأدلة والبراهين وأسباب العلم واليقين»[2].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٨/ ٢٤ ـ ٢٥.
(٢) المصدر السابق ٧/ ٢٨٩.

والإيمان بالدين ليس حرية سلوك ولكنه ضرورة فكر، فكما أننا مضطرون للإيمان بالعلم ونتائجه بالأدلة الحسية والعقلية، فكذلك نحن مضطرون للإيمان بالدين بنفس تلك الأدلة، بل إن العلم نفسه طريق من طرق إثبات الدين وقضاياه[١].

ونتيجة لتفسير الدكتور زكي الدين تفسيراً وجدانياً شعورياً خالياً من العقل والتعقل فسر الإيمان تفسيراً خالياً من معنى الإثبات، إذ يقول: «... معنى الإيمان؟ إيمان تطبيق.. هذا هو القرآن الكريم نزل فسلمنا به، إلى هنا لا عقل، وإنما إيمان...»[٢].

لكن تفسير الإيمان بمجرد كونه تطبيقاً خالياً من الإثبات، تفسير مبتدع لا سند له، بل إن الحقيقة اللغوية والدينية على خلافه، ذلك لأن الإيمان في اللسان العربي بمعنى «التصديق» المتضمن الإقرار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]؛ أي: مصدق لنا[٣]، والتصديق إثبات ولا يخلو إثبات من أدلة تعضده، وكذلك فإن الإيمان في الشرع شامل للإثبات والإقرار والعمل؛ أي: التطبيق السلوكي[٤].

والمقصود أن الإيمان إثبات وإقرار يحتاج إلى أدلة وبراهين مقنعة، وليس هو مجرد تطبيق وسلوك خالياً من إثبات وأدلة وبراهين كما فهمه الدكتور زكي.

---

(١) وهذا ما أثبته العلماء، كان من أبرزهم: وحيد الدين خان، في كتابه «الإسلام يتحدى».

(٢) مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ - يونيو ١٩٨٦م، ص٢١.

(٣) انظر: كتب اللغة من القواميس والمعاجم، من ذلك - على سبيل المثال - «معجم مقاييس اللغة»، لابن فارس بتحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل ١/ ١٣٥.

(٤) انظر: «شرح حديث جبريل ﷺ في الإسلام والإيمان والإحسان، المعروف باسم كتاب الإيمان الأوسط»، ابن تيمية، دراسة وتحقيق، علي بن بخيت الزهراني، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ، ص٣٦٦ - ٣٧١.

وإذا كان التمييز بين الميتافيزيقا الفلسفية والدينية على النهج الذي انتهجه الدكتور زكي باطلاً في نفسه، فهو كذلك لا يحقق هدفه المنشود وهو نقد الميتافيزيقا الفلسفية، فلربما يستطيل الفلاسفة الميتافيزيقيون على الدكتور زكي، ويلزمونه بالاعتراف بميتافيزيقاهم بسبب قبوله للميتافيزيقا الدينية، بدعوى أنها ترتكز على الإيمان الباطني، إذ يسع الفيلسوف الميتافيزيقي أن يقول: وأنا أعتمد في إثبات نظرتي الميتافيزيقية عن الكون على الوجدان والحدس والذوق الباطني الصوفي ـ وأوضح مثال على ذلك الفيلسوف «برغسون» ـ عندها يلزم الدكتور زكيّاً الإقرار بميتافيزيقاه بمجرد الإقرار بالميتافيزيقا الدينية.

ويظهر أن سبب تلقف الدكتور زكي لتلك المقالة هو إلزام الدكتور محمد البهي له بإنكار الغيوب الشرعية، وذلك بعد ظهور كتابه «خرافة الميتافيزيقا»، إذ وصفه بأنه «كتاب منقول من الفكر الأوروبي المادي»[1]، مما دعا الدكتور زكي إلى تغيير عنوان كتابه إلى «موقف من الميتافيزيقا»، وعلل ذلك بقوله: «لعل هذا العنوان الجديد يكون أخف وقعاً على الأسماع وأقرب إلى الموضوعية والحياد»[2]، ثم قرر في مقدمته تقسيم الميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا دينية تقبل لأنها وجدان لا علاقة لها بالعقل والمعرفة، وميتافيزيقا فلسفية جعلها محور نقده الفلسفي لعلاقتها بالعقل، وما حقيقة تقسيمه ذاك إلا هروب من إلزامات الدكتور محمد البهي، ولذلك ظل على موقفه الفلسفي من الميتافيزيقا في ذلك الكتاب بعد تعديل عنوانه وفي ذلك يقول: «أما الموقف الفكري نفسه الذي عرضته في ذلك الكتاب فهو ما يزال موقفي إلى هذه الساعة التي أكتب فيها هذه السطور، وحتى لو أردت شيئاً من التعديل لما تناولت بالتعديل ركناً من أركانه الأساسية»[3].

---

(١) «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»، محمد البهي، ص٢٣٩.
(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، المقدمة، ص ن.
(٣) «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١١١.

لكن موقف الدكتور زكي من الميتافيزيقا ـ كما هو موقف أسلافه المناطقة الوضعيين ـ قد بني على مفارقة منهجية كبرى، حيث كانت محاربة الميتافيزيقا ورفضها من أكبر أهدافه الفلسفية في الوقت الذي كان يقبل فيه أنواعاً من الميتافيزيقا، فقد فرّ هنا من شيء ووقع في نظيره أو أشد منه، وهذا إنما يدل على مدى الاضطراب المنهجي الذي تستبطنه الوضعية المنطقية، وسأبرهن على ما قررته بمثالين:

الأول: وقوعه في «الميتافيزيقا اللغوية»، وهذه «الميتافيزيقا» وليدة التحليل المنطقي للغة، وقد تمثلت في «النظرية الذرية المنطقية» التي وضعها «رسل» و«فتجنشتين»، وقد هدفت هذه النظرية إلى جعل العالم المشاهد المحسوس مجرد علاقات منطقية، وقضت على الكيانات الواقعية لخصائص المادة، فعالم الواقع والأشياء ـ في نظر هذه النظرية ـ يدور حول الألفاظ والجمل المنطقية، فقد أذابت خصائص المادة في تحليلات منطقية، وجعلت حقيقة وجود الأشياء وخصائص المادة مرهوناً بسلسلة طويلة من القضايا والجمل اللفظية، وقد أقر الفيلسوف «رسل» بأن النظرية الذرية المنطقية نوع من الميتافيزيقا[١].

والهدف المنطقي من «النظرية الذرية المنطقية»، هو محاولة إقامة لغة مثالية رمزية يراد لها أن تتجنب كل عيوب اللغة العادية، من غموض وتصور ونقص ـ على حد وصف الفلاسفة الذريين لتلك اللغة ـ ولذلك يسمون هذه اللغة بالحساب المنطقي بمعنى أن تكون حساباً لها رموزها ومعدلاتها حتى يمكن لها أن تناسب المنطق الرياضي الرمزي، ولما كانت هذه اللغة مثالية صرفة غامضة المعالم تراجع عنها من وضعها ودعا لها، وهما الفيلسوف «رسل» و«فتجنشتين»، ذلك لأن هذه اللغة تنسف الدلالة اللغوية من أساسها، وتدعو إلى تفريغ العبارات من دلالاتها ومعناها، حتى

---

(١) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٥٥.

تكون رموزاً لا ترمز إلى شيء، ثم إن هذه اللغة تقصي العبارات عن واقعها الخارجي، وتبتر العلاقة بين الواقع الخارجي واللغة، ومع ظهور ميتافيزيقية النظرية الذرية المنطقية واللغة المثالية الرمزية، فقد تبناها الدكتور زكي، إذ يقول في سياق تحليله للقضية الذرية: «إن كل فكرة من أفكار الإنسان، مهما تكن ذرية بسيطة أولية، فهي مكونة من أطراف جزئية وعلاقة تربطها، وبهذا نستغني استغناء تاماً عن «الصفات» أو عن «الكيفيات» ولا يعود لدينا من العالم الخارجي من جهة، واللغة أو الفكر من جهة أخرى، سوى جزئيات ذرية وعلاقات تربطها»[1]، ثم يمضي الدكتور زكي في ميتافيزيقيته داعياً جهراً إلى مشروع إقامة اللغة المثالية الرمزية الميتافيزيقية، إذ يقول: «... بقي أن يتصدى الباحثون لمثل هذا العمل نفسه في اللغة فيحاول تفريغ العبارات اللغوية من مضمونها، لتبقى هياكلها الفارغة أو إطاراتها الخالية، فجملة مثل «الكتاب على المنضدة» تصبح «س على ص» بل قد نتخلص من كلمة «على» الدالة على العلاقة بين الطرفين، فيكون الرمز هو $ع^{٢}$ «س، ص» ومعناها أن شيئين يرتبطان بعلاقة ذات طرفين...»[2].

الثاني: وقوعه في «الميتافيزيقا المعرفية»، والمراد بها العلاقة المعرفية بين الذات المدركة والعالم الخارجي، فقد تبنى الدكتور زكي التصورات المثالية لهذه العلاقة، حيث جعل وجود العالم الخارجي وجوداً ذاتياً غير مستقل عن ذواتنا، ولذلك تلمس لإثبات وجوده طريقة استدلالية، وقد بنى هذا التصور المثالي الميتافيزيقي على تسليمه بمقدمتين مثاليتين وهما: جعل المعطيات الحسية ذاتية وفصلها عن الأشياء الخارجية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي مصوراً مشكلة وجود العالم الخارجي في سؤال: «ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلاً إلى ما ليس منها؟»[3].

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٥٩.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٨.

فمشكلة وجود العالم الخارجي مشكلة ميتافيزيقية؛ لأنها ناطقة بمجاوزة الخبرة الحسية الممارسة كما وصفها الدكتور زكي في نصه السابق، فإذا كانت هذه المشكلة مشكلة ميتافيزيقية فكيف يشرع للدكتور زكي أن يبحثها، وهي في نظره كلام فارغ لا يعني شيئاً؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن موقفه من هذه المشكلة موقف غارق في المثالية لأنه بناه على التسليم بمقدمتين مثاليتين ميتافيزيقيتين:

* **الأولى**: تسليمه بذاتية صفات الأشياء في العالم الخارجي، إذ يرى الدكتور أن المعطيات الحسية للأشياء وصفاتها الخارجية ذاتية ليست موضوعية يشترك فيها الناس، فكل الخبرات الحسية ـ في نظره ـ خاصة بصاحبها، وفي ذلك يقول: «. . .المعطى الحسي كيفي؛ أي: أنه لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركها، وهذا الوقع المعين على حاسة فرد معين أمر نفسي خاص به، شأنه شأن المشاعر الخاصة التي يحسها ولا أحسها معه. . .»[1].

* **الثانية**: تسليمه بالفصل بين ظواهر الأشياء والأشياء، فظواهر الأشياء وصفاتها لا تعني ـ في نظره ـ حقائق الأشياء، والإدراك الحسي يتعلق بصفات الأشياء وظواهرها دون واقعها الخارجي وحقائقها، وتصوير هذه العلاقة القائمة بين الإدراك الحسي وظواهر الأشياء من جهة، وبين ظواهر الأشياء والأشياء من جهة أخرى، هذا التصوير كما تبناه الدكتور زكي تصوير غارق في المثالية والميتافيزيقية، وقد التزم الدكتور زكي بهذا التصوير الميتافيزيقي، إذ يقول في بيان معنى الإدراك الحسي المباشر للأشياء الخارجية: «. . . لكننا في البحث الفلسفي للإدراك الحسي لا نقصد إلى هذا المعنى الدارج بكلمة «المباشرة» بل نفرق بين الشيء كما هو قائم في الخارج وبين انطباعه على الحاسة، ونسأل بعد ذلك: ما الذي

(١) المصدر السابق، ص٧٣.

يتيح لي أن أنفذ خلال انطباعي الحسي ـ وهو كل بضاعتي ـ بحيث أتناول بعلمي شيئاً هو أصل لهذا الانطباع الذي عندي؟..»[١].

ثالثاً: أسس نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقا:

يسير الدكتور زكي على منهج المناطقة الوضعيين في نقد الميتافيزيقا، إذ يسيرون على خطوتين[٢]:

الأولى: إبطال القضايا الميتافيزيقية بواسطة تحليلها وردها إلى قضايا أولية يمكن التحقق منها بالخبرة الحسية تحققاً مباشراً، وهذه الخطوة أسميها بـ«الأساس الفلسفي».

الثانية: تقرير منشأ فساد العبارات الميتافيزيقة، إذ يرى المناطقة الوضعيون أن فساد تلك العبارات الميتافيزيقة نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللغوي لعباراتها، وهذه الخطوة أسميها بـ«الأساس المنطقي».

الأول: الأساس الفلسفي:

التزم الدكتور زكي بالنظرية الحسية في المعرفة التزاماً صارماً، إذ يقول: «قطب الرحى في علمنا بالعالم الخارجي هو الإدراك الحسي للواقعة التي بها تتحقق القضية التي نكون بصدد تحقيقها، فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئي معين محدد بنقطة من مكان، ولحظة من زمن، كان تحقيقها معتمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئي الذي تحدَّثنا عنه القضية، لكي نستيقن من صدقها برجوعنا إلى الأصل الحسي الذي جاءت لتحكي عنه...»[٣]، وفي موضع آخر يقول: «أمور هذا الواقع يستحيل أن تدخل في مجال إدراكنا إلا عن طريق آخر وهو طريق الحواس، فالخبرة الحسية

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٢.
(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٩٨.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

وحدها هي الذي نستقي منها العلم بالعالم الخارجي»[١].

لكن هذه النظرية المعرفية الغالية في حسيتها لم تنكر الميتافيزيقا فحسب، بل إنها أنكرت الواقع الموضوعي الذي يمثله الكون الذي نعيش فيه؛ لأن مدار هذه النظرية يتمحور حول «الحس»، ومفهوم «الحس» عند الحسيين هو مفهوم ذاتي لا يمكن أن يثبت ما هو خارج عن نطاق وعينا الذاتي، وبهذا قضت النظرية الحسية الفلسفية ـ كما تبناها الدكتور زكي ـ على الحس نفسه الذي يراد له أن يكون موضوعياً لتأدية دوره الوسيلي في المعرفة.

وقد صرح الدكتور زكي بتبني تلك النظرية الحسية الذاتية المنغلقة على نفسها التي لا تنكر الميتافيزيقا وحدها، بل تنكر كل الوقائع الموضوعية وتمجد الخبرة الذاتية «خبرة الأنا»، وفي ذلك يقول: «. . . لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملاً إلا إذا كان الانطباع الحسي الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة الذي نسميه انطباعاً باشرته نفسي؛ أي: أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملاً وافياً إلا إذا كانت الخبرة خبرتي أنا، فلو قلت: إني أرى بقعة حمراء، أو قلت: إني أحس ألماً في ضرسي، كان معنى الجملة عندي معتمداً على خبرة مباشرة أمارسها. . .»[٢]، وقد مضى نقض تلك النظرية الحسية في مبحث سابق.

وإذا كانت هذه النظرية الحسية تنكر الواقع الموضوعي للعالم الخارجي فمن باب أولى أنها تنكر ما وراء وقائع العالم الخارجي وهو الميتافيزيقا، وهذا ما قرره الدكتور زكي إذ يقول: «يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة، إذ هو يحدثنا عن «أشياء» تجاوز عالم الشهادة والحس: فنسأله

(١) المصدر السابق، ص٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧٢.

من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها؟ أليس يتحتم عليك ـ كما يتحتم على سائر الناس ـ أن تبدأ بشهادة حواسك؟ وإن كان ذلك كذلك، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية، وحصرت نفسك فيما تنبئك به، فيستحيل أن تستدل على وجود «شيء» أو «صفة» مما يخرج عن نطاق التجربة...»[(١)].

لكن الزعم باستحالة الاستدلال من مقدمات حسية على وجود حقائق أخرى خارجة عن نطاق الحس ـ كما يقرره الدكتور زكي في نصه السابق ـ مجرد مصادرة لا برهان عليها، ولذلك استدل الدكتور زكي على تقرير هذا الزعم باستحالة مجاوزة المحسوسات وهذا عين المصادرة على المطلوب، إذ إن تلك الاستحالة هي محور الخلاف بين الدكتور زكي وخصومه، بل يمكن للعقل في النظر الشرعي أن يستدل على إثبات حقائق خارجة عن نطاق الحس بمقدمات حسية، ويتمثل ذلك في الدليل السببي، الذي يقوم على ضرورة التلازم بين الأثر الحسي ولازمه الغيبي؛ أي: بين المسبب وسببه، وهذه الضرورة مستمدة من مبدأ السببية العقلي القبلي الذي يقضي بأن أية ظاهرة لا بد لها من سبب، وهذا السبب قد يكون محسوساً يدرك من خلاله التلازم المطرد بين السبب والمسبب في الواقع المحسوس، وقد يكون السبب غير محسوس، لكنه موجود لتوقف المسبب عليه؛ لأن وجود المسبب لا يمكن أن يكون من ذاته أو من العدم.

وكما أن الدليل السببي مستند إثبات الحقائق الدينية الغائبة عن الحس، فهو أيضاً مستند إثبات الحقائق العلمية، فـ«من حسن الحظ أن العلم لم يعبأ في مسيرته وتطوره المستمر بهذه النزعات [الحسية]، فكان يمارس عمله الاكتشافي للكون، دائماً مبتدئاً بالحس والتجربة، ومتجاوزاً

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨٢.

بعد ذلك الحدود الضيقة، التي فرضتها تلك النزعات الفلسفية والمنطقية، ليبذل جهداً عقلياً في تنسيق الظواهر، ووضعها في أطر قانونية عامة، والتعرف على ما بينها من روابط وعلاقات»[١].

وفي بيان هذه الحقيقة يقول «وحيد الدين خان»: «إن الاستدلال يعتبر مقياساً علمياً سليماً إذا شوهدت فيه بعض جوانب التجربة التي تؤكد وجود حقيقة ما، وذلك بالرغم من عجزنا عن مشاهدة تلك الحقيقة بكامل جوانبها في تلك التجربة، ونضرب لذلك مثالاً: الإلكترون الذي لا يخضع للمشاهدة، نظراً لتناهي وجوده في الصغر، بحيث لا يمكن لمنظار ما مشاهدته، ولا يمكن لميزان ما وزنه، ولكن بالرغم من ذلك يعتقد العلماء بأن الإلكترون حقيقة علمية، فما السر في ذلك؟ والإجابة هي: أن الإلكترون مع أنه لا يمكن رؤيته إلا أن له آثاراً نشاهدها في صورة تجارب قابلة للتكرار والإعادة، ولا يمكن تفسير تلك التجارب إلا بأن نسلم بأن هنالك نظاماً إلكترونياً، فالإلكترون في ذاته فرض، إلا أنه يستند إلى تجربة غير مباشرة ولذلك يسلم العلم بوجوده»[٢].

فالحقيقة العلمية، وكذلك الحقيقة الشرعية تقرران عدم التلازم بين وجود الشيء وكونه مدركاً بالحواس، فوجود الشيء لا يعني وجوب إدراكه إدراكاً حسياً مباشراً كما تذهب إليه الفلسفة الحسية، بل يمكن وجود الشيء مع كونه محسوساً لا يمكن إدراكه، وذلك مثل الغيوب الشرعية، فإنها وإن كانت غير محسوسة إلا أنها يمكن الإحساس بها، ولا يستحيل، فالغيوب الشرعية من المحسوس الذي لا يمكن إدراكه لكل الناس، لاعتبارات أخرى، ليس هذا موضع بسطها، وهي ـ أي: الغيوب الشرعية ـ نظير

(١) «المرسل، الرسول، الرسالة»، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٢١.
(٢) «الدين في مواجهة العلم»، وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص١١ ـ ١٢.

الجملة القائلة: «إن على الوجه الآخر من القمر جبالاً»، فقد قبلها المناطقة الوضعيون مع أنه لم يُتحقَّق منها تجريبياً، وعللوا ذلك بأنه يمكن التحقق منها منطقياً، وإن لم يمكن التحقق منها تجريبياً[1]، وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة في مبحث مستقل.

ولذلك يقول ابن تيمية: «... لا ريب أن الأعيان منها ما هو محسوس ومنها ما ليس بمحسوس، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوساً لنا، فلا نشهده الآن، بل هو غيب عنا، ولكن هو مما يمكن إحساسه، ومما يحسه الناس بعد الموت»[2]، ويضرب ابن تيمية على إمكان الإحساس بالغيوب بما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة كقصة ضيف إبراهيم عليه السلام[3].

وإذا كان وجود تلك الحقائق الغيبية العلمية ضرورياً استناداً على مبدأ السببية، فمن باب أولى أن يكون وجود الحقائق الغيبية الدينية المتعقلة ضرورياً، وهذا طريق من الطرق الشرعية لإثبات ربوبية الله، فمع أن وجود الله وربوبيته حقيقة فطرية لا تفتقر إلى الاستدلال، إلا أن «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق تعالى»[4].

وقد سبق الفيلسوف «كانت» الدكتور زكيّاً إلى إبطال الاستدلال من مقدمات حسية على وجود حقائق خارجة عن نطاق الحس، وهذا هو ملخص موقف الفيلسوف «كانت» من الميتافيزيقا، فقد حاول في فلسفته النقدية إثبات عجز العقل النظري عن الاستدلال للميتافيزيقا، ولذلك فقد أبطل الاستدلال بالموجود الممكن على واجب الوجود بناءً على أن «مبدأ

---

(١) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٩١.
(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/ ٣٣.
(٣) المصدر السابق ٦/ ١٠٩.
(٤) المصدر السابق، ٧/ ٢١٩.

السببية» ـ في نظره ـ مبدأ غير مطلق إذ لا يمكن أن يدل على حقائق غيبية، إذ لا بد ـ في نظره ـ أن تكون العلة معلولة محسوسة فلا وجود للعلة المطلقة عنده[1]، وهذا ـ كما قد أشرت إليه سابقاً ـ مجرد زعم وادعاء لا سند له ولا برهان.

ومع التوافق الحاصل بين الفيلسوف «كانت» و«الدكتور زكي» في إبطال هذا النوع من الاستدلال على الميتافيزيقا إلا أن بين موقفيهما من الميتافيزيقا فرقاً شاسعاً، يتمثل في أن الفيلسوف «كانت» بنى إنكاره للميتافيزيقا على أن العقل البشري بحكم طبيعته لا يستطيع أن يجاوز المحسوس وإلا وقع في التناقض، فالعقل لم يهيأ ولم يخلق لإدراك الميتافيزيقا وإن كانت موجودة ثابتة، أما الدكتور زكي فقد بنى إنكاره للميتافيزيقا ـ كما قرره أسلافه المناطقة الوضعيون ـ على أن الميتافيزيقا مستحيلة استحالة منطقية، فهي كلام فارغ من المعنى لا تدل على شيء، بحيث يشرع لنا السؤال التالي الذي حاول الإجابة عنه الفيلسوف «كانت»، وهو: هل يمكن للإنسان أن يدرك الميتافيزيقا؟

لكن الدكتور زكي يخالف أسلافه المناطقة الوضعيين فأثبت نوعاً من الميتافيزيقا وهي الميتافيزيقا الدينية، التي تثبت عنده من طريق الوحي ثبوتاً مجرداً من البراهين العقلية، وهو بهذا يقترب من رأي الفيلسوف كانت الذي يثبت الميتافيزيقا لا من طريق «الوحي» لأن الوحي ذاته ميتافيزيقي يحتاج إلى إثبات، بل من طريق الأخلاق أو العقل العملي، ولذلك كان يعترف بضرورة الميتافيزيقا وحاجة الإنسان إليها، فقبول الدكتور زكي للميتافيزيقا الدينية يشبه الطريقة التي قبل بها كانت الميتافيزيقا، ورفضه للميتافيزيقا الفلسفيه بنفس طريقة المناطقة الوضعيين، هذا القبول وهذا والرفض يوجبان للدكتور زكي اضطراباً إن لم أقل تناقضاً في موقفه الفلسفي

---

(١) انظر: «إيمانويل كنت»، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، ص٣٣٣ ـ ٣٤٢.

من الميتافيزيقا، إذ كيف يمكن التوفيق بين حكم على الميتافيزيقا أنها لغو وهراء لا معنى له من جهة، ومن جهة أخرى قبولها من طريق الوجدان القلبي؟! وهذا بعينه ما ذهب إليه الدكتور زكي، وهو ـ حتماً ـ بخلاف موقف الفيلسوف «كانت» الذي يعترف بوجود حقيقة الميتافيزيقا فلسفياً، لكنه يجعل إثباتها مستحيلاً، ولذلك قبلها من طريق الوجدان القلبي لاعتقاده الفلسفي بأنها موجودة وثابتة، لكن لا يمكن إثباتها فلسفياً، فالمنهجية العلمية ترفض التلفيق بين المواقف المتضادة والمتناقضة، وهذا ما فعله الدكتور زكي، إذ جعل له قدماً مع كانت، وأخرى مع الوضعية المنطقية، مع تنافر منهج كانت مع منهج المناطقة الوضعيين في الأصول المعرفية والطريقة النقدية.

الثاني: الأساس المنطقي:

هذا الأساس هو الذي يميز نقد الوضعية المنطقية من جميع النقود الفلسفية الموجهة للميتافيزيقا، فهي لا تعتبر الميتافيزيقا عقيمة وغير علمية فحسب، بل ترفضها بناء على أسس منطقية، إذ حكمت عليها بالخلو من المعنى وبكونها مجرد لغو لا تحتمل الصدق أو الكذب، ولذلك يقول «آير»: «إن الاتهام الذي نوجهه للفيلسوف الميتافيزيقي ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية، بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى»[1].

ولذلك يعبر الدكتور زكي عن موقفه الرافض للميتافيزيقا قائلاً: «وكالهرة التي أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليها بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً؛ لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه

---

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص١٠٢.

التجربة، أما هذه فكلامها كله من قبيل قولنا: إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار ـ رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ـ وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها»[١].

وقد كان أبرز معالم وأسس النقد المنطقي للميتافيزيقا عند الدكتور زكي ما يلي:

الأول: مبدأ التحقق:

وهو من أهم أسس بناء الصدق المنطقي لدى المناطقة الوضعيين، فقد جعلوه معياراً لصدق العبارات الإخبارية وضابطاً للتفريق بين ما له معنى من العبارات وبين ما لا معنى له.

ومضمون هذا المبدأ هو التأكيد على التلازم بين معنى العبارة وطريقة تحقيقها، وبناءً على ذلك فإنه لا يصبح للقضية والعبارة أي معنى إلا عندما يتبيّن إمكان تطبيقها تجريبياً والتحقق من صدقها حسياً، وما لا يمكن التحقق منه تجريبياً من العبارات لا معنى له، وعلى رأس هذه العبارات العبارات الميتافيزيقية التي لا تقبل التحقق من صدقها أو كذبها، فإنها عبارات زائفة فاقدة للمعنى فهي لغو لا فائدة فيه، وهذا ما التزم به الدكتور زكي، إذ يقول: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى، هذا هو مبدؤنا الذي نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقية كلها؛ لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد»[٢].

ويستند الحكم على العبارات الميتافيزيقية بفراغها وخلوها من المعنى ـ في نظر الدكتور زكي ـ على حصر المنطق الوضعي «المعنى» الذي يمثل المعرفة البشرية كلها في نوعين:

الأول: المعنى الرياضي والمنطقي، ومعياره المعرفي الاتساق

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الثانية.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٥٠.

والائتلاف، وهو من قبيل تحصيل الحاصل، **والثاني**: المعنى التجريبي، ومعياره التحقيق التجريبي الحسي وهو من قبيل الإخبار، وما عدا ذلك فلا يعد من المعرفة، بل ولا يعد ذا معنى أصلاً، وذلك مثل العبارات الميتافيزيقية التي لا تنتسب إلى أحد نوعي المعرفة، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحتمل معنى، فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل ولا عن فرض تحققه التجربة، ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى»[١].

لكن الدكتور زكي في بيانه مستند الحكم على العبارات الميتافيزيقية بفراغها من المعنى وقع في المصادرة؛ لأنه استند في ذلك إلى ما هو محور الخلاف بينه وبين خصومه وهو حصر المعرفة في نوعين من المعارف، وهما المعرفة الرياضية المنطقية والمعرفة التجريبية، بينما يقرر النظر الشرعي نوعاً من المعرفة أعمق أصالة وأشد معرفة وهي المعرفة الناتجة عن الوحي الإلهي هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن دعوى حصر المعرفة في نوعين من المعارف ليست دعوى مجردة عن البراهين فحسب، بل إنها دعوى تهدم نفسها بنفسها وتحمل في بنيتها بذرة تناقضها؛ لأننا لو حاكمناها بالمنطق المعرفي نفسه ـ الذي يحصر المعرفة في نوعين من المعارف وما عدا ذلك فهو لغو ـ لحكمنا عليها باللغو؛ لأنها في ذاتها لا تعد من المعارف الرياضية المنطقية ولا من المعارف التجريبية.

بل يمكن أن يصبح «مبدأ التحقق» ذاته ـ إذا حاكمناه بالمعيار المعرفي السابق للوضعية المنطقية، إما جملة تحليلية لا تفيد شيئاً، وإما لغواً لا معنى له ولا ثالث لهذين الاحتمالين، ووجه ذلك أن الكلام المقبول

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨١ ـ ٨٢.

المتضمن للمعنى ـ في نظر المعيار المعرفي للوضعية المنطقية ـ قسمان فقط تحليلي وتجريبي، فإذا كان «مبدأ التحقق» من القسم الأول فهو تحصيل حاصل لا يخبر عن العالم الخارجي بشيء وبذلك يعجز أن يكون معياراً لقبول العبارات الإخبارية وردها، وإذا كان من القسم الثاني فأين الخبرة الحسية للتحقق منه؟ دون إثبات ذلك خرط القتاد، وبذلك يصبح مجرد لغو لا معنى له، فهو أبعد ما يكون معياراً لقبول العبارات الإخبارية وردها، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد بسط ومناقشة لهذا المبدأ في مبحث مستقل.

ويرى الدكتور زكي أن فراغ العبارات الميتافيزيقية من المدلول والمعنى راجع إلى أحد أمرين: إما لأنها مشتملة على كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة، وإما لأنها مشتملة على كلمات اتفق الناس على مدلولاتها لكنها وضعت في غير سياقها.

ويمثل للأمر الأول بالجملة التالية: «إن في هذا الصندوق أربع مشقرات» فهي عبارة فارغة من المعنى لاحتوائها على كلمة «مشقرات» التي لا مدلول لها فيما اتفق عليه الناس، ويمثل للأمر الثاني بالجملة التالية: «الإنسان حرارة لها زاويتان قائمتان»، فهي عبارة فارغة من المعنى؛ لأن ألفاظها ـ وإن كان متفقاً على مدلولاتها ـ إلا أنها وضعت في سياق يجعلها غير ذات معنى[١].

ولذلك كانت العبارات الميتافيزيقية ـ في نظر الدكتور ـ عبارات شبيهة باللغة ولكن ليست من اللغة في شيء، فهي كما يعبر عنها «كالعملة الزائفة التي ربما انخدع بها مخدوع من غير الصيارفة المحترفين، لكن انخداعه هذا لا يجعل لها قيمة في عالم الاقتصاد»[٢]، وهذا كله تفريع على مبدئه السابق وهو «مبدأ التحقّق».

---

(١) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٤ ـ ٥؛ و«نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧٠.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧٠.

ولذلك يرى الدكتور زكي أن المشكلات الفلسفية الميتافيزيقية «إنما نشأت من طريقة استعمال «الفلاسفة» للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم ـ اتفاقاً مفهوماً بالعرف ـ على أن يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم»[١].

ولا يمكن كشف العبارات الخالية من المعنى ـ في نظر الدكتور زكي ـ إلا بعرضها على مبدأ التحقق، ولذلك يقول: «... الكلام لا يكون مفهوماً عند السامع، إلا إذا كان في مستطاع هذا السامع أن يتصور طريقة لتحقيقه وتصديقه إذا أراد...»[٢].

فمستند حكمه على المشكلات الفلسفية التقليدية بأنها فارغة من المعنى هو ما ينازعه فيه خصومه وهو التسليم بمبدأ التحقق، لكن ما ذكره الدكتور زكي ـ في نصه السابق ـ من سبب نشوء المشكلات الفلسفية الميتافيزيقية، هو بعينه منطبق على المنطق الوضعي الذي يحاول تجريد الكلمة من مادتها وواقعها، بل ومن معناها الصوري الدلالي، ولذلك فسر الدكتور زكي صورية المنطق بأنه «يُعنَى بصورة الكلام دون مادته ومعناه»[٣].

ولذلك سعى الدكتور زكي إلى إقامة اللغة المثالية ـ كما أوضحته سابقاً ـ التي تستغني عن الكيفيات والصفات والدلالات، بل هي رموز لهياكل فارغة من المعنى تخالف مفهوم الناس للرموز اللغوية، ومن هنا نشأت ميتافيزيقية ذلك المشروع اللغوي، مثل ما نشأت ميتافيزيقية المشكلات الفلسفية التقليدية التي أشار إليها الدكتور زكي، فالدكتور زكي يفر من شيء ويقع في نظيره، ولذلك يقول عن تلك اللغة المثالية ـ داعياً

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٣.
(٢) المصدر السابق، ص٤.
(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٧.

إلى تطبيقها ـ: «. . .بقي أن يتصدى الباحثون لمثل هذا العمل نفسه في اللغة، فيحاول تفريغ العبارات اللغوية من مضمونها، لتبقى هياكلها الفارغة أو إطاراتها الخالية. . .»(١).

الثاني: نظرية الأوصاف:

لقد استعان الدكتور زكي في نقده المنطقي للميتافيزيقا ببعض النظريات الرياضية أهمها «نظرية الأوصاف» التي وضعها الفيلسوف «برتراند رسل» وتقوم تلك النظرية على تقسيم العبارات الوصفية إلى قسمين: عبارات وصفية غير محددة وعبارات وصفية محددة، **الأولى**: يسميها «رسل» بالعبارات الوصفية العامة، **والثانية**: يسميها بالعبارات الوصفية الخاصة.

« أ » فالعبارة الوصفية العامة: هي ما دلت على أفراد كثيرين من جنس واحد، وهو ما يقابل معنى النكرة في علم النحو، مثل كلمة «رجل» فهي لا تعني رجلاً بعينه بل هي عامة تنطبق على أي فرد من أفراد الناس.

«ب» العبارة الوصفية الخاصة: هي رمز مركب يقصد به الأوصاف الدالة على فرد واحد محدد بحيث لا تنطبق إلا عليه ويمثل «رسل» على ذلك بـ«مؤلف ويفرلي»، وهذه الأوصاف المحددة ـ في نظر رسل ـ لا تشير إلى أي موضوع، بل هي عبارة عن دالة قضية بخلاف ما نفهمه منها في لغتنا الجارية.

وقد شرحت هذه النظرية ـ فيما مضى ـ غير أن الذي يهمني في هذا المقام القسم الأول، وهو العبارة الوصفية العامة، والتي هي في حقيقتها أوصاف ذهنية عامة مثلها مثل الأسماء الكلية العامة حتى ولو لم يكن لها أفراد في الخارج، مثل «العنقاء» كأن تقول: «قابلت العنقاء»، فالمراد بها المدرك العقلي لا الأفراد في الخارج، ولذلك فإن قولك مثلاً: «قابلت

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٧٥.

رجلاً» يكون ـ في نظر الدكتور زكي ـ «دالة قضية» «ودالة القضية هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية. . .»[١].

وبمثل ذلك تعامل العبارات الميتافيزيقية ـ في نظر الدكتور زكي ـ لكونها دالة قضية لا معنى لها حتى يتم إرجاعها إلى أفرادها في الخارج، ولذلك كان هدم العبارات الميتافيزيقية غاية وهدفاً من أهداف نظرية الأوصاف عند الدكتور زكي، ولذلك يقول ـ بعد شرحه لهذه النظرية ـ: «وهنا نصل إلى بيت القصيد، فالغاية التي استهدفناها بهذا البحث كله هو مهاجمة الميتافيزيقا واعتبارها كلاماً فارغاً، نشأ من عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلاً صحيحاً، خذ هذه العبارة الميتافيزيقية مثلاً: «الروح خالدة» وحللها على ضوء ما قلناه، تجد أنها ليست ـ كما ظن المنطق التقليدي ـ قضية، وبالتالي فهي ليست مما يوصف بصدق أو كذب. . إذ هي دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة فيها خانة شاغرة، ولا يجوز اعتبارها كلاماً تاماً إلا إذا سددنا هذا الفراغ فيها»[٢].

فالدكتور زكي لا يقبل أي عبارة حتى تحلل تحليلاً يردها إلى أصولها الحسية استناداً إلى مبدئه الحسي المعرفي، ولذلك فإنه يفرق بين الجملة القائلة: «الورد أحمر» والجملة القائلة: «الجن أحمر»؛ لأن الأولى يمكن تحليلها إلى آخر مراحلها بينما الثانية لا تقبل هذا التحليل.

فلا يزال الدكتور زكي يدور حول مبدئه الحسي يصدر منه ويرد إليه حتى في الجانب المنطقي من نقده والذي يمثله في هذا المقام تسليمه بـ«نظرية الأوصاف» القائمة على مفاهيم مثالية غامضة كمفهوم «اسم العلم المنطقي» وقد أشرت إليه فيما مضى.

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٧١.

المبحث الثاني
القيم الخلقية والجمالية في فكر زكي نجيب محمود

يفتقر كل نظام فكري وفلسفي إلى بيان موقفه من القيم الخلقية والجمالية، سواءً أكان ذلك الموقف سلبياً أم إيجابياً، إذ لا يمكن الهروب من هذه المسألة المغروسة في فطر الناس ووجدانهم، ولذلك لم تستطع الفلسفات الحسية المتطرفة القفز على واقع هذه الحقائق، ومن هذه الفلسفات الوضعية المنطقية وممثلها العربي الدكتور زكي، وتأصيلاً لهذا المبحث قمت ببيان إجمالي للموقف الشرعي من هذا المبحث.

أولاً: إجمال الموقف الشرعي والفلسفي من القيم الخلقية والجمالية:

تفتقر القيم في كل نظام أخلاقي إلى فكرة الإلزام الخلقي؛ لأنه يترتب على فقدانها انعدام المسؤولية، وفساد القيم الخلقية نفسها، «ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية،

فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضاً، وطبقاً لما يسمَّى بالمبدأ الخلقي»[١].

ولذلك كان «الإلزام الخلقي» العمود الفقري للموقف الشرعي من القيم الخلقية، لكنه كان إلزاماً خلقياً متعدد المصادر، شاملاً للوجود، مرتبطاً بالإله، خلافاً لكل النظريات الخلقية الوضعية والمثالية، التي اهتمت بجانب من عالم القيم وأهملت جوانب أخرى.

وقد راعى الإسلام في مصادر الإلزام الخلقي الجوانب المتعددة والنوازع المختلفة في الطبيعة البشرية، فجاءت مصادر الإلزام الخلقي في النظر الشرعي على النحو التالي:

الأول: الفطرة:

وهي قوة باطنية في الإنسان يدرك بها محاسن الأخلاق ومساوئها لا يحتاج معها إلى استدلال، كإدراك حسن العدل وقبح الظلم، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧، ٨]، وقال سبحانه: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ۝١٥﴾ [القيامة: ١٤، ١٥]، وتسمَّى هذه القوة ـ في الأوساط الفلسفية ـ «بالحاسة الخلقية»، أو «الضمير»، وهذه القوة وإن كانت فطرية فطر عليها الإنسان منذ ولادته، إلا أنها تتأثر بقوى خارجية كالبيئة الاجتماعية، ذلك لأنها موجودة في الإنسان منذ ولادته بالقوة لا بالفعل، بمعنى أن الإنسان هيئ مستعداً لقبول الخير ومعرفته، وبذلك يمكن أن تفسد تلك القوة أو تضعف بفعل التربية الاجتماعية، ولذلك يقول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»[٢].

---

(١) «دستور الأخلاق في القرآن»، محمد عبد الله دراز، ص٢١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز «١٣٥٨، ١٣٥٩»؛ ومسلم في صحيحه، كتاب القدر «٢٦٨٥».

ويلزم من إثبات الضرورة الفطرية إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأشياء اللذين يتمحوران حول المصلحة والمفسدة، فإذا كانت المصلحة أو المفسدة ملازمة لبعض الأفعال، كانت تلك الأفعال إما متصفة بالحسن الذاتي كالعدل، أو متصفة بالقبح الذاتي كالظلم، وإن كانت المصلحة أو المفسدة غير ملازمة لبعض الأفعال، كانت تلك الأفعال حسنة في حال اقتضائها المصلحة، وقبيحة في حال اقتضائها المفسدة، فالفطرة تستند إلى تلك الصفات الذاتية للأشياء التي تتلاءم معها أو تتنافر.

فالمبادئ الخلقية الكبرى وقوانينها ترجع إلى الفطرة الكامنة في طبيعة البشر، ويشهد بذلك كثير من القوانين الخلقية الموجبة للعمل، وأوصافها العامة وصدقها المطلق، وقد جاء الشرع متوافقاً كل التوافق مع الفطرة البشرية.

الثاني: العقل:

وهو قوة من قوى الإدراك وغريزة فطرية خلقها الله في الإنسان تنطوي على مبادئ ضرورية الصدق، تستطيع هذه القوة أن تحدد فكرة الخير والشر ـ اللَّذين يدور عليهما النظام الخلقي ـ فالخير والشر ـ في نظر العقل ـ صفة كمال أو نقص موافق للطبع أو مخالف، مستحق للمدح أو للذم.

وقد جعل الإسلام صفة العقل والتعقل من المعاني التي يحاسب الإنسان عليها إذا هو لم يخضع لسلطانها أو تمرد على أوامرها، قال تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الطور: ٣٢].

ولما كانت هذه القوة منطوية على مبادئ فطرية أولية كانت العين النضاخة التي تمد «الضمير الخلقي» بأحكامه الخلقية، فالضمير ـ أحياناً ـ يستمد أحكامه الخلقية من العقل مع الفارق بينهما في الأحكام، فأحكام الضمير أحكام ذاتية غير ملزمة، وأما العقل فأحكامه أحكام موضوعية ملزمة.

ولكن العقل وإن كان مصدراً من مصادر الإلزام الخلقي، إلا أنه لا يمكن أن يكون مصدراً مستقلاً في الأحكام الخلقية التفصيلية، وما يترتب عليها من جزاءات، ولذلك نحن مفتقرون إلى مصدر آخر مهم يكون منبعاً لتلك المصادر وشاملاً لها، وهو «الوحي الإلهي»، ذلك لأن الوحي يختص من المعارف بما لا يمكن أن تدل عليه الفطرة والضرورة العقلية، والله أعلم بتحقيقه المصلحة من غيره: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]، يقول ابن تيمية عن صفة «الظلم»: «قد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح...»[1].

الثالث: الوحي الإلهي:

وهو القاعدة الأساسية لمصادر الإلزام الخلقي؛ لأن هذا المصدر شامل لكل المصادر الخلقية وموجهٌ لها ومرشد، فالفطرة متطابقة مع هذا المصدر والعقل يسير معه جنباً إلى جنب، وهذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠].

وبهذا المصدر تتميز الأخلاق الإسلامية عن الأخلاق العلمانية، يقول محمد عبد الله دراز: «إن المنابع العقلية التي يستقي منها الأخلاقيون عادة، كل بحسب هواه، برهانهم لوضع أسس التكليف الخلقي، هي الاقتضاء الخلقي المحض والضرورة الاجتماعية في جوهرها، والعقل الراشد العملي، وتلكم هي المنابع مجتمعة، وهنا تتوقف الأخلاق العلمانية، ولكن الأخلاق القرآنية لا تقتصر على هذه الاعتبارات، بل هي تشملها وتتجاوزها، وتكملها لحسن الحظ بمبدأ سام من جانب آخر، هو الإيمان بوجود سيد مشرع، له سلطته العلوية الضرورية للتصديق على كل قرار يتخذ

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ٨/ ٤٣٥.

من جهة أخرى واعتماده»[١].

ثم إن الإلزام الخلقي الصادر من الوحي الإلهي أقوى من الإلزام الخلقي الصادر من أوامر العقل المحض، ذلك لأن الإيمان بالوحي ليس قضية معرفية ذهنية محضة، لكنه معنى عميق يتغلغل في أعماق المؤمن بحيث يملك عليه كل تصرفاته، إضافة إلى أن الإلزام الخلقي الصادر من الوحي لا يتمسك بشكل الحكم الخلقي فحسب كما يفعله العقل، بل يعلق الحكم الخلقي بالواجب ذاته وكيفية عمله وقيمته الذاتية، ولطالما قرن الوحي الحكم الشرعي بالقيمة الخلقية التي تعد منبعه وأساسه، فعلى سبيل المثال، حينما يأمر بالصلح بين الأزواج يعقب بقوله: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ﴾ [النساء: ١٢٨]، وحينما يأمر بإيفاء الكيل والوزن بالقسط يعقب بقوله: ﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾ [الإسراء: ٣٥]، وحينما يأمر الرجال أن يغضوا أبصارهم ويحفظوا فروجهم يعقب بقوله: ﴿ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۚ﴾ [النور: ٣٠].

وبذلك تتضح ملامح الأخلاق في الإسلام وهي كثيرة أبرزها:

الأول: أن الأخلاق ـ في نظر الإسلام ـ تجمع بين وصفي الذاتية والموضوعية، فهي ذاتية من حيث كونها نابعة من الضمير والعقل، وموضوعية من حيث اشتمالها على صفات حسنها وقبحها في ذواتها ومن حيث إن الوحي حددها موضوعياً وجعل لها معياراً تقاس به.

وبناءً على ذلك فإن الأخلاق ـ في نظر الإسلام ـ مطلقة لتعلقها بالعقل وبالوحي اللذين يدوران حول معاني الثبات والإطلاق والضرورة، إذ يستحيل ـ عقلاً وواقعاً ـ أن يذم العدل من حيث هو، وأن يستحسن الظلم من حيث هو، لكن ـ فلسفياً ـ يمكن أن نقول: إن تطبيق مثل هذه المبادئ عند البشر يكون نسبياً، فهناك فرق بين «المبدأ الخلقي» و«المظهر السلوكي»، فالنزاع قد يقع في تطبيق المبدأ الخلقي وفي المظهر السلوكي

(١) «دستور الأخلاق في القرآن»، محمد عبد الله دراز، ص٤٠٨ ـ ٤٠٩.

وهو محط النسبية، لكن لا يتصور النزاع والنسبية في المبادئ الخلقية الكبرى، فهي محط الإطلاق، على أنه يتوجب علينا التأكيد بأن الوحي الإلهي ضبط أصول تطبيقات المبادئ الخلقية ومظاهر السلوك الخلقية، وذلك بواسطة التشريع الرباني.

الثاني: الأخلاق الإسلامية قائمة على الإلزام الخلقي في الباطن والخارج، بخلاف النظريات الفلسفية الخلقية القاصرة التي تجعل الإلزام الخلقي إما باطناً بواسطة الضمير أو العقل وإما خارجاً بواسطة البيئة الاجتماعية كما ستأتي الإشارة إليه.

الثالث: الأخلاق الإسلامية تجمع بين الجانب النظري والجانب العملي، فهي أخلاق وقوانين تأمر وتوجه وتدفع البشر إلى السير نحو اتجاه التقدم في بناء الأفراد وبناء المجتمع والحضارة على أسس أخلاقية عملية، فالبحث الخلقي في الإسلام بحث سلوكي عملي وليس مجرد بحث فلسفي نظري قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝١٠٥﴾ [التوبة: ١٠٥].

الرابع: الأخلاق الإسلامية ليست أخلاقاً دينية صرفة، بمعنى أن مصدرها الوحي ورقيبها الوحي الإلهي فقط، فأمر الوحي بالخلق الحسن ونهيه عن الخلق السيئ مرتبطان بصفات الأفعال التي هي علل لهذه الأحكام الخلقية، فأمره يعود إلى المصلحة ونهيه يعود إلى المفسدة، وكلا المصلحة والمفسدة متحققة قبل ورود الوحي، قال تعالى في وصف الرسول ﷺ: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

الخامس: الأخلاق الإسلامية تلزم أصحابها بالمسؤولية الدينية والخلقية والاجتماعية سواء كان ذلك على نطاق الفرد أو الجماعة، وهذه المسؤولية الخلقية نتيجة حتمية لفكرة الإلزام الخلقي، إذ الإلزام بلا مسؤولية إلزام بلا فرد ملزم وهذا محال، والمسؤولية هي تحمل الإنسان

نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العملية إيجاباً أو سلباً قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢].

السادس: الأخلاق الإسلامية مرتبطة بجزاءاتها، فإذا كانت المسؤولية نتيجة ضرورية للإلزام الخلقي فإن الجزاء الخلقي نتيجة لهذه المسؤولية، فالجزاء دافع إلى التمسك بالقانون الخلقي كما أن العدالة تقتضيه، وبهذا الوصف تختلف الأخلاق الإسلامية عن الأخلاق المثالية كما في فلسفة «كانت».

وأما الموقف الشرعي من القيم الجمالية فهو نفس موقفه من القيم الخلقية من حيث كونها مطلقة، وذلك لارتباط القيمة الجمالية بالقيمة الخلقية، إذ كل ما هو خلقي هو جميل إلا أن بينهما فارقاً مهماً، ألا هو أن القيم الخلقية قائمة على الإلزام، وأما القيم الجمالية فهي خالية تماماً من الإلزام الخلقي، وفي تقرير ذلك يقول دراز: «. . . إذا كان حقاً أن كل ما هو خير فهو جميل، فهل العكس أيضاً صحيح؟

إن مما لا ريب فيه أن لفكرة الفضيلة جمالها الذاتي، الذي تتذوقه الأنفس. . لكن هنالك أيضاً أشياء أكثر من هذا، فالفضيلة بطبيعتها عاملة ومحركة، فهي تستحثنا أن نعمل كيما نجعل منها واقعاً ملموساً على حين لا نرى للإحساس بالجمال، إذا ما رددناه إلى أبسط صوره أية علاقة بالعمل، وبخاصة عندما لا يكون موضوعه متصلاً بإرادتنا. . أضف إلى ذلك أن أي نقص يرتكب في عمل فني قد يصدم الحواس، ولكنه لا يثير الضمائر، ولا يقال: إن مرتكبه قد أحدث عملاً غير أخلاقي، أما الخير الخلقي فبعكس ذلك يتميز بتلك السلطة الآمرة تجاه الجميع بتلك الضرورة التي يستشعرها كل فرد، أن ينفذ نفس الأمر. . .»[١].

---

(١) «دستور الأخلاق في القرآن»، محمد عبد الله دراز، ص٢١ ـ ٢٢.

وقد خالف النظامَ الخلقيَّ الإسلامي كثير من الفلاسفة في العصر الحديث جمعهم اتجاهان: **الأول: الاتجاه المثالي. والثاني: الاتجاه الوضعي.**

وسبب تصنيفهم في هذين الاتجاهين، هو ارتباط الفلسفة الخلقية بالموقف المعرفي، فجماهير الوضعيين يردون القيم الخلقية إلى التجربة الحسية دون العقل، ويقررون أنها نسبية متغيرة لا يمكن أن تكون أخلاقاً نظرية؛ لأنهم ردوا الوجود والمعرفة إلى الخبرة الحسية فقط دون العقل، وجعلوا المعرفة العقلية انعكاساً للعالم الخارجي المحسوس، بل وفسروا العالم الخارجي بأشيائه تفسيراً آلياً ميكانيكياً عن طريق القوانين الطبيعية، خلافاً للتفسير التقليدي وهو تفسير الظواهر في العالم الخارجي عن طريق غاياتها وأهدافها.

بينما يذهب جماهير المثاليين على اختلاف مذاهبهم إلى الرجوع بالقيم الخلقية إلى العقل أو الحدس، ويقررون أنها موضوعية عامة مطلقة ثابتة، لا يمكن أن تكون أخلاقاً عملية؛ لأنهم ردوا الوجود والمعرفة إلى العقل فقط، ولم يجعلوا للمعرفة الحسية إلا دوراً ثانوياً.

وكل من هذين الاتجاهين ركّز على جانب وأهمل جانباً آخر، ولكن كلا الاتجاهين وقعا في إنكار أن يكون الوحي مصدراً لهذا الإلزام الخلقي.

الأول: الاتجاه المثالي:

وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته عند أصحاب النزعة الصورية من الأخلاقيين، فذهبوا إلى أن الأخلاق صفات عينية قائمة في طبائع الأفعال الإنسانية واعتبروها غايات في ذاتها، تتضمن قيمتها في باطنها، مستقلة عن مصالح الإنسان ومشاعره.

وقد مثل هذا الاتجاه كثير من الفلاسفة الأخلاقيين، فمنهم على سبيل المثال أفلاطون والمدرسة الأفلاطونية، ورينيه ديكارت، وشافتسبري صاحب مذهب الحاسة الخلقية، وبطلر، وكانت.

ومن معالم فلسفة هذا الاتجاه الخلقية ما يلي:

أولاً: قوله بالإلزام الخلقي، وهم في هذا يوافقون الموقف الشرعي من الأخلاق، لكن جمهورهم يجعل مصدر هذا الإلزام العقل فقط مستبعدين الوحي الإلهي من مصادر الإلزام الخلقي وهذا قصور.

ثانياً: تقريره موضوعية الأخلاق، إذ يردون الخير والشر إلى طبيعة الأفعال، والمثاليون وإن وافقوا الموقف الشرعي من الأخلاق في القول بموضوعية الأخلاق وإطلاقها من حيث كونها مبادئ، والقول بنسبية الأخلاق من حيث كونها سلوكاً وتطبيقاً لتلك المبادئ، إلا أنهم يقررون وراء القيم النسبية قيماً عليا تطلب لذاتها ولا تكون وسائل إلى تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، وهذا بعينه ما يخالف الموقف الشرعي.

ثالثاً: إقامته الأخلاق مستقلة عن جزاءاتها، فقد فصلوا بين صفات الأفعال من خير وشر وبين نتائجها، وقطعوا صلتها بالنفع والضرر والمصلحة والمفسدة، فعلى سبيل المثال الصدق - في نظرهم - واجب؛ لأن الصدق في ذاته فضيلة، وليس لأنه مرتبط بحقيقة المصالح، فالقانون الخلقي - عندهم - عام مطلق يستهدف الإنسان من حيث هو إنسان، يترفع عن الزمان والمكان المعينين، ولا علاقة له بالسلوك، وأوضح مثالٍ على ذلك مبدأ الواجب في فلسفة «كانت» الذي بلغ من الصورية مبلغاً عظيماً بحيث استبعد العواطف والميول[1].

الثاني: الاتجاه الوضعي:

فقد ردّ القيم الخلقية إلى الخبرة الحسية، دون العقل، وحاكموها بمعيار التجربة الحسية، ولذلك صارت «الأخلاق» عندهم عادات وسلوكاً

---

(١) انظر: في نقده: «دستور الأخلاق في القرآن»، محمد عبد الله دراز، ص٩٩ - ١١٧؛ و«الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها» توفيق الطويل، دار النهضة الدين، الطبعة الثانية، ص٤١٢ - ٤٢٣.

فقط لا أخلاقاً نظرية، ولا هو علم معياري يضع القواعد التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني، وبذلك كان منهج بحثهم في الأخلاق منهج وصف لا منهجاً معيارياً.

وقد مثل هذا الاتجاه عدد كبير من الفلاسفة، مثل مذهب المنفعة الفردية كما هو عند الفيلسوف «توماس هوبز»، ومذهب المنفعة العامة كما هو عند الفيلسوف «جون ستورت مل»، ومذهب التطور الخلقي كما هو عند الفيلسوف «سبنسر»، والمذهب الوضعي كما هو عند الفيلسوف «أوجيست كونت»، والفلسفة الاجتماعية كما هي عند «دور كايم»، والفلسفة البراجماتية كما هي عند «جون ديوي»، والفلسفة الماركسية كما هي عند «كارل ماركس»، والوضعية المنطقية كما هي عند أعضاء حلقة فيينا.

ومن معالم فلسفة هذا الاتجاه الخلقية ما يلي:

أولاً: جعله التجربة الحسية مصدراً للقيم الخلقية، فمعرفة الخير والشر وإدراك الواجب والشعور بالضمير، كلها تنشأ ـ في نظرهم ـ من التجربة الحسية، ولذلك رفضوا أن يكون للخير «ضرورة عقلية» ولا مُثلٌ عليا، كما رفضوا أن يدرك الخير والشر بالحدس العقلي، وأخضعوا علم الأخلاق للتجربة الحسية، وأبعدوا من مجاله جميع الأحكام الكلية والمفاهيم المطلقة، ولا ريب أن هذا الأصل المعرفي وما بني عليه من موقف أخلاقي مخالف كل المخالفة للموقف الإسلامي من المعرفة والأخلاق.

ثانياً: أقروا بنسبة الأحكام الخلقية، وقد ساعد في ذلك ظهور النظرية النسبية في مجال العلوم الطبيعية، فقد جعلوا القيم الخلقية جزئية نسبية وردُّوها إلى الأوضاع الاجتماعية أو الظروف الاقتصادية أو الأحوال النفسية وأمثال ذلك من الأسباب التي تختلف من مكان إلى مكان ومن عصر إلى عصر.

ثالثاً: اختلفوا في الإلزام الخلقي، فبعضهم أنكره مثل «جييو» في

كتابه «نحو أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء»، ولكن هذا موقف متناقض، إذ لا يمكن تصور مذهب أخلاقي له قواعده وأسسه ومبادئه بلا إلزام كما أشرت إليه سابقاً، وبعضهم ـ وهم الأكثر ـ يقر بفكرة الإلزام الخلقي ولكن أكثرهم يجعله إلزاماً خارجياً لا باطنياً، لكنهم متفقون على أن الإلزام الخلقي لا يكون عقلياً ولا دينياً.

رابعاً: علقوا الأخلاق على جزاءاتها وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال دون بواعثها، فمنهم من قاس القيمة الخلقية بنتائجها الإيجابية مثل البراجماتية، ومنهم من قاسها بما تحدثه من المنفعة أو اللذة مثل «هوبز».

خامساً: فسروا «الضمير الخلقي» تفسيراً تجريبياً، فالضمير ـ عندهم ـ وليد التجربة الحسية، كما أنه متغير ونسبي لأن طبائع الناس تختلف باختلاف المكان والزمان، وبذلك لا يكون الضمير ـ عندهم ـ فطرياً وليس أوامره منطقية، وتفسيرهم للضمير الخلقي بهذا التفسير يتسق مع نفيهم للمعارف الفطرية والمبادئ العقلية الفطرية.

ثانياً: الموقف الإجمالي للوضعية المنطقية من القيم الخلقية والجمالية:

لما كان طابع «الوضعية المنطقية» طابعاً تجريبياً مستنداً إلى الفلسفة الحسية، فقد تابعت «الوضعية المنطقية» الاتجاه الوضعي الحسي في موقفه من القيم الخلقية والجمالية، لكن على طريقة الفلسفة التحليلية التي تترجم المشكلات الفلسفية إلى عبارات لغوية لفظية، فقد ذهبت «الوضعية المنطقية» إلى جعل المبادئ والمفاهيم والقضايا الخلقية مجرد تعبيرات عن مشاعر نفسية ذاتية لا واقع لها موضوعي، ولا يمكن أن تخضع لمعيار الصواب والخطأ أو الصدق والكذب، بل لا يوجد لها مرجع غير أنها توجيهات يتواضع عليها المجتمع، ولذلك يقول «آير»: «لقد بدأنا بالقول بأن المفاهيم الخلقية الأساسية غير قابلة للتحليل، ولا يوجد معيار يمكن

للمرء أن يختبر به صحة الأحكام التي تظهر في الجمل الخلقية، وأن ما يجعلها غير قابلة للتحليل هو أنها مفاهيم زائفة، إن حضور الرمز الخلقي في قضية ما لا يضيف شيئاً إلى محتواها الفعلي، فمثلاً عندما أقول لشخص ما: «إنك تتصرف خطأ بسرقتك لهذه الأموال»، فإنني حينئذ لا أقول أكثر من: «إنك سرقت النقود»، فإضافة عبارة «إن هذا خطأ» لا يضيف أي شيء للعبارة الأخيرة، إذ إنه مجرد توضيح للاستنكار الخلقي لهذا الفعل، كما أنني لو قلت جملة من هذا القبيل: «لقد سرقت الأموال» بنبرة خاصة تعبر عن الخوف، لكنت كأني أكتبها فإضافة بعض علامات التعجب الخاصة. . إنها مجرد تعبير عن مشاعر معينة للمتكلم»[1].

فالقضايا الخلقية والجمالية ـ في نظر المناطقة الوضعيين ـ لا معنى لها، بل لا علاقة لها بالمعرفة البشرية؛ لأنه ليس لها مضمون تجريبي ولا مضمون تحليلي، وكل أنواع المعارف البشرية منحصرة ـ عندهم ـ في القضايا التركيبية التجريبية والقضايا التحليلية بل هي قضايا ذات ارتباطات نفسية تعبر عن رغبات أو أوامر أو وصايا، فهي من باب العلوم الإنشائية وليست من باب العلوم الإخبارية الإثباتية، وبناء على ذلك لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، فالقضية الخلقية القائلة ـ مثلاً ـ: «القتل شر» أصلها ـ عندهم ـ «لا تقتل»، وهذه القضية لا تفيد خبراً يمكن أن نتحقق من صدقه، لا بواسطة مبدأ التحقّق، ولا بواسطة التحليل المنطقي.

وفي تقرير ذلك يقول: «ريشنباخ»: «المعرفة تنقسم إلى قضايا تركيبية وقضايا تحليلية، والقضايا التركيبية تنبئنا عن الأمور الواقعة، أما القضايا التحليلية فهي فارغة فأي نوع من المعرفة تكون الأخلاق؟ إنها لو كانت تركيبية، لكانت تنبئنا بمعلومات عن الأمور الواقعة. . أما لو كانت الأخلاق معرفة تحليلية لكانت فارغة، ولما استطاعت أيضاً أن تدلنا على

---

(١) «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، أسامة علي حسن الموسى، ص٣٧ ـ ٣٨.

ما ينبغي عمله.. والواقع أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشتمل على أية أجزاء معيارية»[١].

وفي موضع آخر يقرر «ريشنباخ» أن: «البديهات الخلقية ليست حقائق ضرورية؛ لأنها ليست حقائق من أي نوع، فالحقيقة صفة لقضايا وأحكام، غير أن التعبيرات اللغوية الخلقية ليست قضايا أو أحكاماً، وإنما هي توجيهات، والتوجيه لا يمكن تصنيفه على أساس أنه صواب أو خطأ.. فالأوامر التي نستخدمها في توجيه أشخاص غيرنا تمثل نوعاً هاماً من التوجيهات، فلنتأمل مثلاً الأمر «أغلق الباب» هل هذا الأمر صواب أم خطأ؟ إن كل ما علينا هو أن ننطق بالسؤال لكي نرى مدى خلوه من المعنى، فالقول: «أغلق الباب» لا ينبئنا بشيء من الأمر الواقع، كما أنه لا يمثل تحصيل حاصل أي قضية منطقية»[٢].

وبهذا التحليل المنطقي لحقيقة القضايا الخلقية والجمالية تكون تلك القضايا ميتافيزيقية الطابع عند المناطقة الوضعيين؛ لأنها مرفوضة عندهم بوصفها خالية من المعنى، لكن مما يميزها عن القضايا الميتافيزيقية ـ عند المناطقة الوضعيين ـ إمكانية بحثها بحثاً علمياً تجريبياً، إذ هي عندهم جزءٌ من علم النفس والاجتماع لتعلقها بالرغبات والمشاعر لكن لا علاقة لها بالفلسفة، وفي ذلك يقول كارناب: «إننا لا ننكر إطلاقاً إمكان البحث العلمي وأهميته لأقوال القيمة والأفعال ذات القيمة، فهي كلها أفعال أفراد، وهي ككل أنواع الأفعال الأخرى، موضوعات ممكنة للبحث العلمي»[٣].

فالقضايا الخلقية وإن كانت تشارك القضايا الميتافيزيقية في كونها خالية من المعنى، إلا أنها ليست كالقضايا الميتافيزيقية تماماً؛ لأنها لا

---

(١) «نشأة الفلسفة العلمية»، هانز ريشنباخ، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص٢٥١ ـ ٢٥٣.
(٣) «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيد، ص٤١ ـ ٤٢.

تدعي وصف شيء خارجي موجود ولكنها من نوع آخر مختلف تماماً، وبناءً على هذا الموقف من القضايا الخلقية، فإنه لا يمكن تأسيس علم للأخلاق وليس هناك مجال لإقامة نظام أخلاقي، فليس هناك إلا العادات الخلقية لدى الأفراد أو المجموعات، والبحث عن عللها وأسبابها الموضوعية.

وقد حاول المناطقة الوضعيون البحث عن علل الأخلاق ودوافعها، فـ«شليك» على سبيل المثال رد مشاكل الأخلاق إلى الدوافع الإنسانية، ورأى أن دافع الإنسان الحقيقي لهذه الأخلاق هو اللذة القصوى، فهي ـ في نظره ـ الخير الدائم، وقد تبنى في ذلك نظرية المنفعة أو اللذة كما ذهب إليها «توماس هوبز»، وهذا «آير» يرى أن أحد الأسباب الرئيسة للسلوك الخلقي هو الخوف، إما الخوف من الله أو الخوف من عداء المجتمع، فهما ـ في نظره ـ السببان الرئيسان في ظهور الصيغ الخلقية كالأوامر[1].

وما يقوله المناطقة الوضعيون عن الأخلاق يقولونه كذلك عن القيم الجمالية، فكلمة «جميل» أو «قبيح» عبارات غير حقيقية لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، بل هي تعبير عن مشاعر معينة وتتضمن أو تفترض رد فعل معين، ولهذا السبب لا يوجد معيار يحكم به على موضوعية الأحكام الجمالية.

ولا ريب أن موقف المناطقة الوضعيين من القيم الخلقية والجمالية كان متسقاً مع موقفهم المعرفي الذي حصر المعرفة في نوعين فقط، وهما القضايا التحليلية والقضايا التجريبية، إلا أن برهنتهم على موقفهم الخلقي بنيت على مصادرة، فقد استدلوا على صحة موقفهم ذاك بما ينازعهم فيه خصومهم، وهو حصر المعرفة في نوعين من المعارف.

فإنكارهم لمصدرية الضمير الخلقي، ولمصدرية العقل المعرفية

---

(١) انظر: «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، أسامة علي حسن الموسى، ص٤١ ـ ٤٢.

والخلقية ولمصدرية «الوحي الإلهي» معرفة وأخلاقاً، كل هذا أوقعهم في إنكار موضوعية الأخلاق وإطلاقها وعمومها.

ثالثاً: موقف زكي نجيب محمود من القيم الخلقية والجمالية:

دافع الدكتور ـ في مرحلته الفكرية الثانية ـ باستماتة عن موقف الوضعية المنطقية من القيم الخلقية والجمالية، فاقتفى أثر المناطقة الوضعيين، وتبنى موقفهم من القيم الخلقية والجمالية، إذ قد عامل العبارات الخلقية والجمالية بنفس معاملته للعبارات الميتافيزيقية؛ لأن كلا النوعين من العبارات ـ في حقيقة أمرهما ـ لا تتحدثان عن شيء محسوس يمكن إدراكه بالحواس، ولذلك يقول: «نحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير والجمال في زمرة الميتافيزيقا.. وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء ـ قيمة الخير وقيمة الجمال ـ خالية من المعنى...»[١].

وقد رتب الدكتور زكي على جعل العبارات الخلقية والجمالية جزءاً من العبارات الميتافيزيقية الحكم عليها بالخلو من المعنى، وفي ذلك يقول: «إذا كنا نضع كلمة «خير» وكلمة «جمال» في عبارات نقولها، ظناً منا أننا نتحدث عن أشياء كائنة في الخارج ندل عليها بهذين الاسمين، فنحن إنما نقول كلاماً فارغاً من المعنى؛ لأنه ليس في الخارج هذا الذي نزعم له الوجود المستقل، ونتحدث عنه كأنه كائن قائم بذاته مستقل عن ذات المتكلم، هذه أسماء ليست بذات مسميات، إنها كلمات لا تشير إلى شيء بذاته يمكن أن تراه العيون وتحسه الأيدي»[٢].

وواضح ـ في هذا النص ـ أن الدكتور زكياً ربط موقفه من الأخلاق والجمال بموقفه من المعرفة، ولكن المفارقة تكمن في أنه يعلل موقفه

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٥.

الخلقي والجمالي بموقفه المعرفي؛ لأن هذا التعليل لا يقبل في المناهج الاستدلالية لأنه تعليل ينازعه في صحته خصومه، فهو مصادرة على المطلوب.

ولكن الدكتور زكي يصر على أن العبارة الخلقية والجمالية فارغة من المعنى، وإن أوهمت أنها جملة أو عبارة مفيدة، وذلك لتركيبها النحوي الذي يشبه تركيب الجمل المفيدة، فعبارة «س خير» تشبه في تركيبها النحوي عبارة «س أصفر»، إلا أن بينهما اختلافاً شديداً في تحليلها المنطقي، «لأن عبارة «س خير» ـ منطقياً ـ قضية دالة على علاقة لا على وصف شيء بصفة ما، إذ تحليلها هو: «هنالك علاقة بيني وبين «س»، وهذه العلاقة هي علاقة القبول والرضا» فلو أننا تجاوزنا التركيب النحوي إلى التحليل المنطقي لكفينا أنفسنا كثيراً جداً من الخطأ...»[١].

ويستند الدكتور زكي في موقفه من الميتافيزيقا عامة والقيم الخلقية والجمالية خصوصاً على رؤية فكرية ولغوية، يعدها الدكتور زكي تلخيصاً لمشروع الوضعية المنطقية[٢]، وإيجازاً لمشروعه الفلسفي المعتمد على ثالوث مؤلفاته الفلسفية[٣]، وهذه الرؤية تتمثل في تقسيم الإدراك البشري إلى مجالين مختلفين، لا بد من التفريق بينهما وهما: **الأول: مجال العقل. والثاني: مجال الوجدان.**

فأما **المجال الأول** فهو مجال العلوم التي تعتمد على المعرفة الاستدلالية، والتي ينتقل فيها العقل من مقدمات ومعطيات إلى النتائج، ولغة هذا المجال تتفق مع منطق العقل ويجري على قضاياها وصف الكذب والصدق، وذلك بالاستناد إلى مقاييس موضوعية مشتركة بين الناس.

وأما **المجال الثاني** فهو مجال التعبير عما تختلج به الذات، فهي على

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٤.

(٢) انظر: «الكتاب التذكاري»، ص٧٩٦.

(٣) انظر: «قصة عقل»، زكي نجيب محمود، ص١٧٥.

العكس من المجال الأول، فليس فيه حركة استدلالية، وإنما هو إدراك مباشر، ولغة هذا المجال تجيء تعبيراً ذاتياً عن مشاعر المتكلم، فليس هناك منطق ولا قضايا تقاس بمقاييس موضوعية للتفرقة من حق وباطل وصدق وكذب، ويدخل في هذا المجال القيم الخلقية والجمالية والدين[١].

ويشدد الدكتور زكي في عدة مواضع من كتبه على عدم الخلط بين هذين المجالين فما كان عقلاً احتكمنا فيه إلى ضوابط المنطق، وما كان ذوقاً لا يمكن أن نحتكم فيه إلى ضوابط المنطق.

ولا ريب أن تقسيم الإدراك البشري إلى هذين المجالين نتيجة مباشرة لفلسفة الدكتور زكي الحسية، التي لا تؤمن إلا بالمعرفة الطبيعية والرياضية المنطقية، وما عداها فهو خارج عن مجال المعرفة أصلاً!![٢].

وبناءً على ذلك التقسيم للإدراك البشري، جعل الدكتور زكي القيم الخلقية والجمالية مجرد مشاعر لا موضع لها في المعرفة البشرية، وفي ذلك يقول: «ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضي والطبيعي، فهذه المعرفة لا تصاغ على صورة «أوامر» كما هي الحال في أوامر الأخلاق.. صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية؛ أي: أن تضع للناس ما «ينبغي» أن يكون، لا أن تكتفي بمجرد وصف ما هو كائن ـ لكنها إن رسمت لنا ما «ينبغي» أن يكون، فقد خرجت عن نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفي ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه»[٣].

وكذلك القيم الجمالية ـ في نظره ـ ما هي إلا مجرد مشاعر ذاتية

(١) انظر: «الكتاب التذكاري»، ص٧٩٦ وص٨٠٥ ـ ٨٠٦؛ و«قصة عقل» زكي نجيب محمود، ص١٧٥، ومجلة «الحرس الوطني» شوال، ١٤٠٦هـ يونيو ١٩٨٦م، ص٢١.

(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٥.

(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٦٢.

نسبية، وفي ذلك يقول: «إن كلمة «جميل» وما يدور مدارها من كلمات، لا تشير إلى شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها، فليس في الشفق «الجميل» إلا سحاب مصبوغ بألوان يمكن تحديدها بأطوال موجاتها الضوئية، وإنما «الجمال» فيها هو من نفس رائيها.. إنك مهما حللت المدلول الموضوعي لكلمة «جمال» وجدته في النهاية يرتد إلى أمر ذاتي عند الإنسان المدرك...»[1].

لكن الصواب أنَّ الجمال المتعلق بقيمة خلقية هو جمال مطلق لا نسبية فيه، مثل جمال العدل والإحسان والصدق، وأما الجمال غير المتعلق بقيمة خلقية فهو وإن كان في الأصل حساً ذاتياً مشتركاً بين الناس ينتقل من الذات إلى الموضوع، إلا أنه تدخله النسبية أحياناً كجمال الشفق.

والمقصود أن الدكتور زكيّاً يرفض الأحكام الخلقية والجمالية ويخرجها من دائرة المعرفة التي تخضع لميزان الصدق والكذب، لكنه بموقفه هذا يقع في دائرة السفسطة.

ووجه ذلك أمران:

الأول: أنه ما دامت القيم الخلقية والجمالية مجرد تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي، فإنه لا سبيل إلى الفصل بين المختلفين في حكم تقويمي؛ لأنه لا سبيل إلى مقياس خارجي لمعرفة أيهما المصيب وأيهما المخطئ فيبقى كلٌ مصيب، بل لما أمكن أن تتحدث عن خلاف في الرأي حول المسائل الخلقية، وهذا محال لوجود هذا الخلاف في كل زمان ومكان، لكن القيم الخلقية والجمالية، وإن كانت ذاتية إلا أن لها جانباً موضوعياً يدل عليه الفطرة والعقل والوحي الإلهي.

الثاني: أنه ما دامت القيم الخلقية والجمالية خارجة عن مجال المعرفة فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض ـ وهذا ما أشار إليه الدكتور

(١) المصدر السابق، ص١٠٨ وص١١١.

زكي في نصه السابق ـ وعندها تصبح جميع الأخلاق القبيحة والحميدة مشروعة؛ لأنه لا تناقض بينهما، ويترتب على ذلك عبثية تغيير الأخلاق السيئة، وانعدام المبررات لفكرة الإلزام الخلقي للفرد والمجتمع الذي يترتب على فقده فوضى أخلاقية، فهذه لوازم باطلة تدل ـ حتماً ـ على بطلان الملزوم، لكن العجيب أن الدكتور زكيّاً يرى أن العالم الخارجي ـ أصلاً ـ مجرد من الخير والجمال والشر والقبح، إذ يقول: «العالم الخارجي ـ عالم الأشياء ـ لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم نحو الأشياء من حب لها أو كراهية بحكم تربيته ونشأته»[1].

وقد ربط الدكتور زكي موقفه من القيم الخلقية والجمالية بفلسفته اللغوية، إذ يرى أن للغة عملين متميز أحدهما عن الآخر، فأما الأول فهو التعبير وأما الثاني فهو التصوير، فالتعبير يخرج الشعور الذاتي من داخل المتكلم إلى الخارج، كشعوره بالألم أو باللذة مثلاً، وهذا لا يمكن التحقق منه ولا مراجعة قائله، والتصوير يصف الأشياء الخارجية عن ذات المتكلم، وهذا يمكن التحقق منه بمراجعة تطابق الوصف مع الموصوف[2].

وبناء على تقسيم عمل اللغة إلى هذين القسمين انقسمت المذاهب الخلقية إلى قسمين: الأول مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية.

وقد شرح الدكتور زكي هذين الاتجاهين مبيناً انتماءه إلى المذاهب التعبيرية، إذ يقول: «فمن الفلاسفة الأخلاقيين فريق يرى أن أية عبارة نعبر بها عن حقيقة أخلاقية، كقولنا مثلاً: «إن الوفاء بالوعد واجب» أو: «إن الإحسان إلى الفقير خير»، إنما هي عبارة تصف شيئاً كائناً بغض النظر عن

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود: المقدمة.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص١١٢ ـ ١١٣.

نفس القائل ومشاعره.. فمن وجهة نظرهم هذه تكون «القيمة» موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية.. ومن الفلاسفة الأخلاقيين فريق آخر يرى غير ذلك الرأي، إذ يرى أن العبارة الخلقية ـ وكذلك الجمالية ـ هي جملة تعبيرية لا تزيد على كونها تعبيراً عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول؛ لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول، وكيف يراجعه وهو لم يقل عن العالم المشترك بينهما شيئاً، إنما نطق بشيء أشبه بالصراخ ـ مثلاً ـ أو بقهقهة الضحك؟ وإلى هذا الفريق الثاني ينتمي صاحب هذا الكتاب، وهو يحاول بهذا الذي يكتبه أن يقنع القارئ بهذه الوجهة من النظر»[(١)].

وفي الفصل الرابع من كتابه «نحو فلسفة علمية» يمضي الدكتور زكي في التأكيد على أن الألفاظ الدالة على قيمة أخلاقية أو جمالية ما هي إلا من قبيل الألفاظ الدالة على وجدان وشعور وانفعال باطني، فقد عرض لأنواع من الكلمات وهي: اسم العلم والاسم الكلي والكلمة المنطقية، وبعد أن تحدث عن مدلولاتها قال: «خلاصة القول هي أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التي تسمِّي شيئاً بذاته في عالم الأشياء كأسماء الأعلام، وليست هي من قبيل الأسماء الكلية التي تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية، قد تتحقق عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي، وليست هي من قبيل الكلمات المنطقية مثل «أو» و«إذا» مما لا يكون له مدلول خارجي، لكنه يربط أجزاء الجملة ليجعله منها وحده، بل هي نوع رابع فريد، إذ هي لا تشير إلى أي مدلول خارج الإنسان الذي يسوقها في كلامه ليخرج بها انفعالاً أحسَّ به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه»[(٢)].

وبهذا الموقف المتطرف من القيم الخلقية والجمالية تبنى الدكتور

(١) المصدر السابق، ص١١٣ ـ ١١٤.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١١٣.

زكي النظرية الانفعالية في الأخلاق، فهو يرى: «أن المناقشة العقلية مستحيلة في مثل هذه الحالة لأن المتكلم لا يقرر شيئاً أو يصف شيئاً، بحيث نستطيع أن نراجعه في تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشيء الخارجي نفسه لنرى هل قرر الحق ووصف الواقع أو لم يفعله، بل المتكلم هنا «يعبر» عن ذات نفسه، أو قل: إنه «ينفعل» انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة «خير» أو كلمة «جميل»، وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله»[١]، وفي موضع آخر يقرر الدكتور زكي تبنيه النظرية الانفعالية، إذ يقول: «النظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وندافع عنها، تسوِّي بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذات المدركة، لا على صفة في الشيء المدرَك...»[٢].

لكن لنا أن نتساءل: ما الدافع وراء إثارة اللفظة القيمية الانفعال في ذهن المتكلم؟ ليس هناك إلا المعنى الذهني الذي أورثته هذه الكلمة في ذهن المتكلم والسامع، وهذا المعنى هو ما حاول الدكتور زكي إبطاله بناء على أن معنى «المعنى» عنده مرتبط بإشارته إلى الأشياء الخارجية ـ وهذا ما سأبطله في مبحث المفهوم الدلالي للمعنى ـ لكن الصواب أن معنى الكلمة أياً كانت هو ما يعكسه لفظها في الذهن من صور، وهذه الصور التي تقذفها الكلمة في الذهن، منها ما يكون صادقاً، ومنها ما يكون كاذباً، فالصدق والكذب ليسا من معطيات التجربة ـ كما يراه الدكتور زكي ـ بل هما تعبيران عن التطابق بين صورة الكلمة أو الجملة في الذهن وبين الموضوع خارج حدود الذهن واللفظ، فإن كان التعبير إيجابياً سمي صدقاً، وإن كان سلبياً سمي كذباً، فمعنى الكلمة أو الجملة متعلق بالصور الذهنية لا بالتجربة ومعاييرها، ولذلك فإنه لا يلزم من عدم خضوع الكلمة أو الجملة لمعايير التجربة ألا يكون لها معنى، بل إن معناها ما دام متعلقاً

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٠.

بالصور الذهنية ثابت، وذلك مثل الكلمات الدالة على قيمة أخلاقية أو جمالية.

لكن الدكتور زكي رهن معاني الكلمات القيمية بإمكان التحقق منها حسياً، إذ يقول: «الجملة الخلقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءاً من علم؛ لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية هو إمكان التحقق من صدقها، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعياً يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا، ولم يكن بالشعور الذاتي الشخصي الخاص بالمتكلم وحده»(١).

لكن الدكتور زكي ـ مع موقفه المتصلب في نفي معاني الكلمات القيمية بدعوى عدم قبولها مبدأ التحقق ـ يناقض نفسه بتصريحه بقبول الكلمات القيمية التي تصف ميول الناس عامة لا ميول الفرد!! وفي ذلك يقول: «إذا قال لنا قائل مشيراً إلى شيء معين: «هذا خير» أو «هذا جميل» كان لنا أن نسأله: هل تعبر بذلك عن ميلك أنت، أم هل تصف ميول الناس عامة؟ إن كانت الأولى فعبارته فارغة من المعنى؛ لأنه لا سبيل إلى تحقُّقها، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة، إذ يمكن الرجوع إلى ما نلاحظه في ميول الناس كي نحقق صدق الزاعم فيما زعم»(٢).

لكن ما الفرق بين ميول الناس عامة وميول الفرد بالنسبة لمبدأ التحقق؟ أليست ميول الناس عامة تعتمد في وجودها ـ أصلاً ـ على الميول الفردية؟! أليس كلها من منبع واحد وهو الشعور والوجدان الذي يحكم عليه مبدأ التحقق بأنه فارغ من المعنى؟ هل ميول الناس ـ وهو عبارة عن وجدان وشعور ـ ضامن للكلمة القيمية معنى؟ ولا يكون ميول الفرد ـ وهو عبارة عن وجدان وشعور ـ ضامناً للكلمة القيمية معنى؟ إن هذا تفريق بين

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص١١٨.

متماثلين تأباه المبادئ العقلية، لكن الدكتور زكي - في تقريره السابق - ابتعد عن موقف الوضعية المنطقية ليقترب من الفلسفة البراجماتية لا سيما عند فيلسوفها «وليم جيمس» الذي يقول: «إن الآراء الذائعة حق وإن القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العام، ومن الحماقة لكثير منا أن يحاولوا التجديد في الأخلاق»[1].

وأما رهن القيم الخلقية والجمال بمبدأ التحقق ومحاولة إخضاعها له، فهو منهج ظالم لهذه القيم يمارسه الدكتور زكي، فإضافة إلى أن نفس مبدأ التحقق مبدأ هش مضطرب - كما سأبينه في مبحث خاص - إلا أن نفس موضوعات القيم لا تناسب هذا المبدأ ألبتة، ذلك لأن موضوعات المعرفة مختلفة، منها ما يثبت بطريق الحس والتجربة ومنها ما يثبت بطريق العقل، ومنها ما يثبت بطريق الوحي المتلازم مع العقل، ومنها ما يثبت بكل هذه الطرق جميعاً.

وقد اعترف الدكتور زكي نفسه بعدم مناسبة بحث ودراسة مواضيع القيم للتجربة الحسية، وميز بينها وبين العلوم الطبيعية التي يستخدم معها طريق الحس والمشاهدة والتجربة، وسنورد ما يدل عليه من كلامه في آخر المبحث عند الكلام على تطور موقفه الخلقي.

وبناء على موقف الدكتور زكي من القيم الخلقية والجمالية قرر جملة من النتائج أهمها أمران:

الأول: نسبية القيم الخلقية والجمالية، إذ لما كانت العبارات القيمية عند الدكتور زكي مجرد تعبير عن مشاعر الإنسان وانفعالاته، ولما كانت تلك المشاعر والانفعالات مختلفة باختلاف الأفراد والجماعات، كانت القيم الخلقية والجمالية تبعاً لها مختلفة ومتغيرة بتغير الأهواء، وبناء على ذلك فإن «القيم» فقدت «الإطلاق» و«الصلاحية» لكل زمان ومكان

(١) «فكر زكي نجيب محمود الفلسفي»، عبد الباسط سيدا، ص٦٧.

وأصبحت نسبية، وقد أفرد لنسبية القيم الخلقية والجمالية الفصل الرابع من كتابه «موقف من الميتافيزيقا» بعنوان «نسبية الخير والجمال».

وقد عضد الدكتور زكي تقريره نسبية القيم بالنظريات العلمية المعاصرة لا سيما النظرية النسبية، إذ يقول: «ها هي ذي مرة أخرى تجد العصر ـ وهو عصر النسبية بلا جدال ـ قد استدبر كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التي كانت تأخذ بها العصور الماضية، ومنها القيم ـ أخلاقية كانت أو جمالية أو كائنة ما كانت ـ فإذا كان المكان والزمان نسبيين ـ تختلف عنهما الحقائق باختلاق موقع الرائي، فما بالك بتقديرات الإنسان عن الجيد والرديء والجميل والقبيح؟ إنها مسائل مرهونة كلها بما ينفع»[1].

لكن الدكتور زكي ـ في هذا النص ـ خرج على التحقيق العلمي الذي كان مألوفاً منه، وذلك لما تضمنه ذلك النص من شحنة عاطفية كبيرة اكتفت بمجرد الدعوى بلا برهان، ووجه ذلك أن الدكتور زكيّاً ادعى أمرين لم يقم عليهما دليلاً:

الأول: أن عصرنا الحديث يرى نسبية القيم.

والثاني: ربط نسبية القيم بالنظرية النسبية التي قال بها «آينشتَاين»، ومع ذلك فإنه يصر على أن قيم عصرنا تتوزع بين نمطين من القيم العصرية.

النمط الأول: يقوم على «أن القوانين الخلقية كغيرها من القوانين، هي وليدة الحياة الواقعة، فما قد ثبت على التاريخ أنه نافع جعلناه قانوناً خلقياً ننظم به سلوكنا، وما قد تبين على التاريخ أنه ضار حذفناه من قائمة الأفعال المقبولة، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف، وجب علينا أن ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة، بحيث نكون

(١) «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص٣٣.

على استعداد لأن نغير منها ما لا بد من تغييره لئلا يقف عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن وحضارته»[١].

النمط الثاني: «فيقول أصحابه أن المسألة هنا ليست مرهونة بتقدم أو تأخر في طريق الحضارة، ولكنها مسألة الإنسان وحريته المطلقة في أن يتخذ لنفسه ما شاء من قرار بشرط أن يكون مسئولاً عن قراره ذلك»[٢].

فالقيم ـ في نظر الدكتور زكي ـ مجردة من الضوابط الموضوعية سواءً كانت نابعة من الضمير أو العقل أو الوحي الإلهي، ويحصرها في نمطين:

الأول: النمط البرجماتي «الذرائعي»، والثاني: النمط الوجودي كما في الفلسفة الوجودية، وهذا لعمر الله جناية على العقل والضمير والوحي الإلهي، وتجاهل للموقف الخلقي للفلسفات والمذاهب التي انبثقت من تلك المصادر، وهو نتيجة طبيعية لموقفه المعرفي من العقل والوحي الإلهي، فإذا كان العقل منفعلاً لا فاعلاً، وإذا كان الوحي الإلهي ـ وهو المصدر الرئيس للقيم ـ هو الوجدان والشعور، فمن باب أولى جعل القيم ذاتية نسبية لا ضوابط موضوعية لها.

ولذلك عامل الدكتور زكي القيم الخلقية والجمالية معاملة الظواهر الاجتماعية المرتبطة بتغيرات الظروف والأحوال، إذ يقول في سياق تحديده لتلك الظروف: «أهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة، هو أن تكون أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان التغير في أسس التعامل لاحقاً ضرورة حتماً، إلا أن التغير المادي الاقتصادي أسرع دائماً من نتائجه الخلقية، حتى لَكثيراً ما يحدث أن يجيء التغير بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦.

(٣) «في حياتنا العقلية»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ١٩٧٩م، ص١٦٩ ـ ١٧٠.

فمنبع القواعد الخلقية ـ في نظره ـ ليس هو العقل ولا الدين ولا الضمير، وإنما هو الاتفاق عليها من قِبَلِ المجتمع، وفي ذلك يقول: «. . . يجب أن نتفق أولاً على أن الشيء الفلاني خير لنصل إلى نتيجة أنه خير!!.»[١].

والمقصود أن الدكتور زكيّاً يرى أن هنالك تلازماً بين كون القيم الخلقية والجمالية ذاتية نابعة من الوجدان وبين كونها نسبية، لكن الصواب أنه لا تلازم بينهما، فإذا كان الوجدان والذاتية شرطاً لإصدار الأحكام الخلقية والجمالية، فإنه لا يلزم من أن يكون هذا الشرط مدار وأساس تلك الأحكام الخلقية، وإنما مثله مثل «التنفس» في كونه شرطاً ضرورياً من الناحية الفسيولوجية لإصدار تلك الأحكام القيمة ـ كما قرره بعض الباحثين ـ وبناءً عليه «فهل يكون من حقنا ـ لهذا السبب ـ أن نقرر أن الأحكام الخلقية أحكام تنصب على «التنفس»، وإذن أفلا يمكننا أن نقول: إن الأحكام الخلقية لا تمثل أحكاماً تنصب على الانفعالات أو تدور حول العواطف. . .»[٢].

والحق أن القيم الخلقية والجمالية وإن كانت وجدانية ذاتية إلا أنها مطلقة، ذلك لأن الطابع الوجداني لها ينبع من إحساس أوّلي وهو الفطرة التي تدرك القبيح والحسن وهذا ما عبر عنه الفيلسوف «ماكس شلر»، إذ يقول: «إننا حتى لو نظرنا إلى المظهر الوجداني للحياة النفسية ـ ألا وهو ذلك المظهر الذي يتمثل في انفعالنا وتفضيلنا وحبنا وكراهيتنا ومشيئتنا. . . إلخ ـ لوجدنا أن لهذا المظهر الانفعالي نفسه طابعاً أولياً Aprioristic أصيلاً، لا يمكن اعتباره مستمداً من دائرة الفكر، ولا بد لفلسفة الأخلاق من قبوله على حِدة باعتباره مستقلاً تماماً عن دائرة المنطق، والواقع أن ثمة نظاماً قلبياً Ordre du cœur هو بطبيعته فطري أوَّلي، وقد أصاب بليزبسكال

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٢١.
(٢) «المشكلة الخلقية»، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، الطبعة الثانية ١٩٨٠م، ص٦٥.

Blaise Pascal حينما أطلق عليه اسم «منطق القلب» «Logique du cœur»(١).

والقول بنسبية الأخلاق يقضي تماماً على المعايير الخلقية التي تفضل شرائع المجتمعات الراقية على شرائع المجتمعات البدائية الهمجية، وتصبح المقارنة بينهما مستحيلة، بل لا يمكن في ظل هذا القول التحدث عن تقدم أخلاقي، وبذلك يُقضَى على أي جهد أخلاقي يحدث في أي حضارة، وهكذا فإن غاية هذا القول هو العدمية والعبثية العمياء.

الثاني: من نتائج موقف الدكتور زكي من القيم الخلقية والجمالية نفيُ أن تكون الأخلاق علماً، فقد أنكر الدكتور زكي أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، وعلل ذلك بأنها مما لا يمكن التحقق منه، ولذلك يقول: «الجملة الخلقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءاً من علم؛ لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية، هو إمكان التحقق من صدقها، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعياً يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا، ولم يكن بالشعور الذاتي الشخصي الخاص بالمتكلم وحده...»(٢).

ويرتب الدكتور زكي على المماثلة بين الأخلاق والعلم نتيجة حتمية، وهي «زوال الأخلاق نفسها؛ لأننا عندئذ سنكتفي فيها بالعبارات الوصفية ونخرج منها جانب الأمر؛ أي: أننا نكتفي بأن نصف الطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياتهم المختلفة، دون أن نصف هذه الطرائق بقيمة معينة فنقول: إنها حسنة أو رديئة، مع أن صميم الأخلاق أن تكون معيارية؛ أي: أن تضع للناس ما «ينبغي» أن يكون، لا أن تكتفي بمجرد وصف ما هو كائن...»(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص٦٦.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٢٣.

(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٦٢.

ويبدو أن ملامح فلسفة الدكتور زكي بدت أكثر تفكيكاً من ذي قبل، فبعد أن عزل الدين عن العقل طفق في عزل القيم الخلقية والجمالية عن العلم، وجعلهما متنافرين فإما علم ولا أخلاق وإما أخلاق ولا علم، ولذلك زعم بأن جعل الأخلاق علماً يقضي على الأخلاق نفسها، والحق أن الأخلاق علم له قواعده وضوابطه الموضوعية، المستقاة من دلالة العقل والضمير والوحي الإلهي، وإذا سلمنا ـ جدلاً ـ بأن الأخلاق ليست علماً فإنها لا تنافي العلم، بل تلازمه لأن العلم عبارة عن مواقف وكل موقف إنساني لا بد أن يتضمن حكماً وجدانياً.

وبناء على نفي أن تكون القيم علماً نفى الدكتور زكي أن يكون لها قضايا وأحكام وقد علل ذلك بقوله: «... لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو الكذب، إذ هي لا تصور شيئاً واقعاً، حتى نتمكن من المطابقة بين التصوير والواقع المصوَّر»[1]، ثم يستشهد بكلام للفيلسوف «فتجنشتين»، إذ يقول: «إن كل شيء في العالم هو كما هو واقع، ويحدث كما يحدث، وليس بين الأشياء الواقعة شيء اسمه القيمة»[2].

رابعاً: تطور موقف زكي نجيب محمود من القيم الخلقية:

ارتبط تطور فكر الدكتور زكي الخلقي بمراحله الفكرية التي مرت به في مشواره الطويل في عالم الثقافة والفكر، وهذه المراحل الفكرية ـ كما أوضحتها سابقاً ـ ثلاث: المرحلة التقليدية، ومرحلة الوضعية المنطقية، والمرحلة التوفيقية، وقد أشار الدكتور إلى المرحلتين الأخيرتين بقوله: «أعترف هنا بأنني قد سرت الطريق على مرحلتين كان لي في المرحلة الأولى تصور معين، ثم أدخلت على ذلك التصور تعديلاً هاماً في المرحلة الثانية، وليس في هذا التحول ما يعيب أحداً، إلا من تشبّث برأيه حتى ولو

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٤٠ ـ ٤١.

(٢) المصدر السابق ١/ ٤١.

ظهر بطلانه. . فأما المرحلة الأولى من حياتي الفكرية فقد كنت فيها لا أجد بديلاً لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا. . لكني عدت بعد تلك المرحلة الأولى، فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم الذي لا يدع مجالاً للاختيار، إلا أنها ليست وحدها كافية، إذ لا بد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها أباً عن جد ثم عن جدود، يتعاقبون جميعاً جيلاً بعد جيل ليكونوا «تاريخاً» واحداً موصول الحلقات»[1].

وقد جاء تطوره الخلقي تبعاً لمراحله الفكرية كالتالي:

١ ـ المرحلة التقليدية:

في هذه المرحلة كان مهتماً بدراسة الأخلاق، ولا سيما بمشكلة حرية الإرادة، وذلك في أطروحته الأكاديمية بعنوان «الجبر الذاتي»، ففيها يقرر إيمانه الشديد بحرية الإنسان وقدرته غير المحدودة على إبداع أفعاله، وأن عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية في الطبيعة، فالإنسان الحر ـ في نظره ـ تستعصي ظواهره على الخضوع للحتمية[2]، ويعتبر الدكتور زكي ـ في هذه المرحلة ـ المعيار الخلقي للإنسان هو الذات المثالية والتي يسميها بالذات العاقلة، وفي ذلك يقول: «إن المعيار الخلقي الذي آخذ به وأعتبره صادقاً هو الآتي: إن الذات الحقة هي التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة. . . »[3].

وهو يرى ـ أيضاً ـ في هذه المرحلة أن الجهد الخلقي لا يبذل لأنه مفيد أو نافع، لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه، سواءً أكانت السلطة

(١) «قيم من التراث»، زكي نجيب محمود، مقالة «أقولها كلمة صدق»، ص١٦٨.
(٢) انظر: «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر»، أحمد عبد الحليم عطية، دار قباء، القاهرة: ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٨م، ص١٣٦.
(٣) «الجبر الذاتي»، زكي نجيب محمود، ص١٥٠.

مخالفة لميل القائم بالتنفيذ أو موافقة له[١].

وقد أبدى الدكتور زكي في هذه المرحلة تعاطفاً كبيراً مع القيم الخلقية، ومن ذلك ما سطره في مقالاته الأدبية القديمة التي كان يبعثها إلى بلاده من «لندن» إبان بعثته الدراسية، إذ يقول في بعضها: «أنا في جنتي الحارس للفضيلة، أرعاها من كل عدوان لا أغض الطرف مجانة المجان، والعالم حول جنتي يغوص إلى أذنيه في خلاعة وإفك ورذيلة ومجون، دعهم يحلقوا فوق رؤوسنا طيراً أبابيل ترمينا بحجارة من سجيل، فليس الموت في رداء الفضيلة إلا الخلود، إني والله لأشفق على هؤلاء المساكين جارت بهم السبل فلا دنيا ولا دين»[٢].

بهذه الكلمات الجميلة المليئة غبطة وفخراً بالفضيلة يقدم الدكتور زكي القيم الخلقية على العلم التجريبي، ويؤكد ذلك صراحة في قوله: «... لا أريد لهذا الغرب اللعين أن ينفذ إلى جنتي، ولا لمدينة الغرب أن تفسد مدينتي، وإنه لتغنيني عن سيارته حمارتي، وتكفيني دون طيارته بغلتي، ما دمت عن رذيلته في حصن من فضيلتي»[٣].

٢ ـ مرحلة الوضعية المنطقية:

وهذه المرحلة هي موضوع هذا المبحث، وقد بينت موقف الدكتور زكي من القيم الخلقية في هذه المرحلة، فقد آمن بنسبية القيم الخلقية والجمالية، وحكم على عباراتها باللغو الذي لا معنى له، لكن من الملاحظ في هذه المرحلة تأثر الدكتور زكي بموقف الفلسفة البراجماتية من القيم الخلقية، فقد علل نفي المعنى عن الجملة الخلقية والجمالية بـ«أنها لا تشير إلى عمل يمكن أداؤه للتحقق من صدق معناها المزعوم، ولا تكون

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٣٠.

(٢) «جنة العبيط»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص٥٦.

الجملة ذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل، فكل جملة لا تدلل بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناه الذي لا معنى لها سواه، تكون صوتاً فارغاً مهما قالت لنا القواميس عن معانيها...»[١].

ففي هذه المرحلة يربط الدكتور زكي بين الفكرة الخلقية وما يترتب عليها من منافع عملية، فالقوانين الخلقية ـ في نظره ـ إنما هي مجرد قوانين «كغيرها من القوانين، هي وليدة الحياة الواقعة، فما قد ثبت نفعه جعلناه قانونا خلقياً ينظم سلوكنا وما قد تبين على مر التاريخ أنه ضار حذفناه من قائمة الأعمال المقبولة، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف، وجب علينا أن ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة، ويجب أن نكون على استعداد لأن نغير منها ما لا بد من تغييره، لئلا يقف هذا عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن والحضارة»[٢].

٣ ـ المرحلة التوفيقية:

بعد مراجعة الدكتور زكي للتراث تغير موقفه من القيم الخلقية تغيراً نسبياً، باعد به عن موقف الوضعية المنطقية، وقاربه بالموقف الإسلامي من القيم الخلقية، وهذه أبرز ملامح فكره الخلقي في هذه المرحلة:

أولاً: اعترافه بمصدرية «الدين» للأخلاق مع نقده لمحاولة إخضاع القيم للتجارب العلمية ـ كما هو منتشر في الفهم الغربي ـ إذ يقول: «إن القوة تدور مع العلم وجوداً وعدماً، والعلم ـ لو ترك غير ملجم ـ لربما كان سبيلاً يؤدي بالإنسانية إلى الدمار، لكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو إذا هو ألجم العلم ـ في التطبيق ـ بالقيم الضابطة، والتي مصدرها الأول هو الدين بمعناه العام أولاً، وبمعناه الإسلام بصفة خاصة»[٣].

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٢٢.
(٢) «التفكير الديني عند زكي نجيب محمود»، منى أبو زيد، ص٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٣) «رؤية إسلامية»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ص٦.

وفي موضع آخر يقول: «... نحن في موقفنا من هذه المبادئ، نجعل مصدرها الدين؛ أي: الوحي، نحن لم نصنعها، إنما نزلت لنا وحياً، الضوابط السلوكية عندنا ليست في خريطتنا الثقافية، ليست من صنع الإنسان ليست ناتجاً حصلناه من خبرتنا بالحياة، وإنما هي جزء لا يتجزأ من الرسالة التي نزلت علينا وحياً يبلغه النبي...»[١].

وفي تطور ملحوظ يميز الدكتور زكي بين منهج دراسة العلوم الطبيعية ومنهج دراسة القيم الخلقية، بحيث لا يمكن تطبيق منهج دراسة العلوم الطبيعية على دراسة القيم الخلقية؛ لأن القيم تتعلق بالحقيقة المطلقة، ولاختلاف مصادر القيم الخلقية والتي منها الوحي الإلهي والبصيرة؛ أي: الفطرة، وما قرره هنا خلاف ما كان يدعو إليه في مرحلته الوضعية المنطقية، إذ كان نقده للقيم الخلقية والجمالية يتمحور حول إخضاعها لمبدأ التحقق الذي في الأساس هو مبدأ لدراسة علوم الطبيعة.

وفي تقرير ذلك يقول: «يجب أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجاً ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجاً آخر، أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس، وعلى إجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق، فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها، بحيث لا يجوز لأنظارنا ـ عندئذ ـ أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر؛ لأنها بالنسبة للعلوم ليس لها ما وراء.. وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية مثلاً، فذلك شيء آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس وإلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحي أو إلى ما يرى بين الناس من عرف وتقليد»[٢].

ثانياً: اعترافه بمصدرية الفطرة للقيم الخلقية، وهذا لازم لاعترافه

---

(١) «طريقنا إلى الحرية»، محاورة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، ص١١١.

(٢) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢٨٢.

بمصدرية الدين للأخلاق، وفي ذلك يقول: «لو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس لألفيتها على عقيدة راسخة بأنه لا بقاء بغير مجموعة القيم، التي أدركتها بالفطرة السليمة حيناً، أو بثت فيها بالتربية القويمة حيناً آخر، فإن اعوجّ السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعاني الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغيير في فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تنسق بين الظاهر والباطن...»[١].

واعترافه بمصدرية الفطرة للقيم الخلقية يختلف عما كان عليه في مرحلته الفكرية الثانية، والتي كان ـ فيها ـ ناقداً لإدراك القيم الخلقية بالحدس الخلقي، وهو إدراك الأخلاق بالعيان العقلي المباشر أو بالبصيرة، ففي سياق نقده للحدس الخلقي يناقش الفلاسفة الأخلاقيين القائلين بالحدس، إذ يقول: «... لكن من حقنا أن نطالبهم بترجمة إدراكاتهم الحسية إلى لغة الإدراكات التي تتم بالحواس الأخرى، وإلا كان كلامهم عن الحدس والإدراك الحدسي فارغاً بغير معنى، ما هذا الحدس الذي يحيلوننا عليه في إدراك القيم؟...»[٢].

ثالثاً: رفضه أن يكون مدار الأخلاق المنفعة، بل يجعل مدارها قائماً على أساس الواجب، فالقضية ـ في نظره ـ هي جزاء نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فالفعل يعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه، فهو يقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك لنتائج نافعة فوق كونها واجباً، ولكن واجب يُؤدّى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير ونفع[٣]، وهذا مناقض تماماً لموقفه السابق من القيم الخلقية، لا سيما فيما يخص ربطه القيم الخلقية بنتائجها ونفعها كما تفعله الفلسفة البراجماتية.

---

(١) «من زاوية فلسفية»، زكي نجيب محمود، ص١٢٧.
(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٣٨.
(٣) انظر: «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٧.

رابعاً: إقراره بإطلاق الأخلاق والمثل الخلقية العليا، وذلك لارتباط الأخلاق بالدين الذي هو ثابت دائم لا يتغير، لذلك يقول: «إن مصدر المبادئ الخلقية إنما هو كذلك «اللامتناهي» الذي رسخت صورته في القلوب، ثم تأيدت تلك الصورة وازدادت رسوخاً عندما نزل وحي من رب العالمين إلى الأنبياء والرسل، لينشروها في الناس، حتى أصبحت الصور السلوكية المطلوبة لا تستند في صوابها على نفعها، نعم.. إنها بالفعل نافعة، لكن الذي يجعلها «مبادئ» هو أنه نزل بها وحي من الله ﷻ، وأنه لتنتج لنا نتيجة بالغة الأهمية عن هذا الموقف، وهو أن «مبادئ الأخلاق» لا تتبدل ولا تتغير ولا تزول، في حين أن من اقتصر على جانب المنفعة في رؤيته للأخلاق مستعد لاستبدال مبدأ بمبدأ آخر إذا أثبتت له خبرة الحياة أن الصور السلوكية القائمة لم تعد تصلح، فالعربي والمسلم متميز بجانبين: فهو أولاً يجعل مصدر الأخلاق روحياً، وهو ثانياً يجعل مبادئها ثابتة لا تتحول ولا تتبدل حتى إذا خيل للإنسان أن مبدأ معيناً منها لم يعد يؤدي بالناس إلى منفعة ظاهرة، قال العربي والمسلم: إن الله أعلم من الإنسان بما ينفع وما يضر»[1].

ويؤكد الدكتور زكي ـ في موضع آخر ـ على إطلاقية المبادئ الخلقية وارتباطها بالوحي، إذ يقول: «إن الأحكام الخلقية عند العربي والمسلم تهبط إليه من السماء أوامر تطاع، وليست هي كما هي الحال ـ عند معظم فلاسفة الغرب ـ مأخوذة لنتائجها النافعة، أو لكونها تعمل على إسعاد الناس، أو لأن الخبرة البشرية قد دلت على صلاحيتها، بل هي أوامر ونواهٍ نزلت مع ما أنزل على الأنبياء وحياً يلتزم بها المؤمنون حتى قبل أن يفحصوها من زوايا المنفعة والسعادة، وبهذه النظرة تكون القيم الخلقية عند العربي والمسلم أموراً مطلقة لا يقال عنها: إنها نسبية بالقياس إلى مكان

---

(١) «عربي بين ثقافتين»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٤٦ ـ ٤٧.

معين وعصر معين، حيث يجوز أن تتغير كلما تغير المكان أو تغير العصر، وكذلك هي عند العربي والمسلم حقائق موضوعية وليست مرهونة بميول ذاتية، وهي ـ في موضوعيتها تلك ـ أقوى رسوخاً من الحقائق العلمية ذاتها؛ لأن هذه الحقائق العلمية لا ضير علينا من تغييرها كلما ثبت بطلانها، وأما الحقائق الخلقية فيتكيف لها الإنسان وهي لا تتكيف له ولا لظروف حياته»[1].

وما قرره ـ هنا ـ حول القيم الخلقية أشبه ما يكون بانقلاب فلسفي فكري على موقفه السابق الذي يصر فيه على نسبية القيم الخلقية، والحق أن موقفه الجديد من القيم الخلقية راجع إلى أمرين ذكرتهما فيما سبق:

الأول: إقراره بمصدرية الدين للقيم الخلقية، فها هو يقول ـ معتزاً بدينه ـ: «إنني مصري عربي مسلم، أنا مصري يريد الخير لبلاده، وأنا عربي لم يعد يرى لنفسه وجوداً إلا وهو في حضن العروبة، وأنا مسلم لا يبيع مثقال ذرة من عقيدته بملك الدنيا وما فيها»[2].

الثاني: تفريقه المنهجي بين دراسة الطبيعة ودراسة القيم، فهو يرى أن المعرفة البشرية تقوم على ثنائية الأرض والسماء «فعلى الأرض يسعى علماً وعملاً، بكل ما يتطلبه العلم من دقة، وما يتطلبه العمل من صبر ودأب، وفي السماء يهتدي بالمثل التي ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات، إن هذه الثنائية تجعل العلم ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيها، والعلم نسبي يتغير مع التقدم والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار»[3].

---

(١) «في مفترق الطرق»، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥م، ص٢٧٧.

(٢) «قيم من التراث»، زكي نجيب محمود، ص١٣٤.

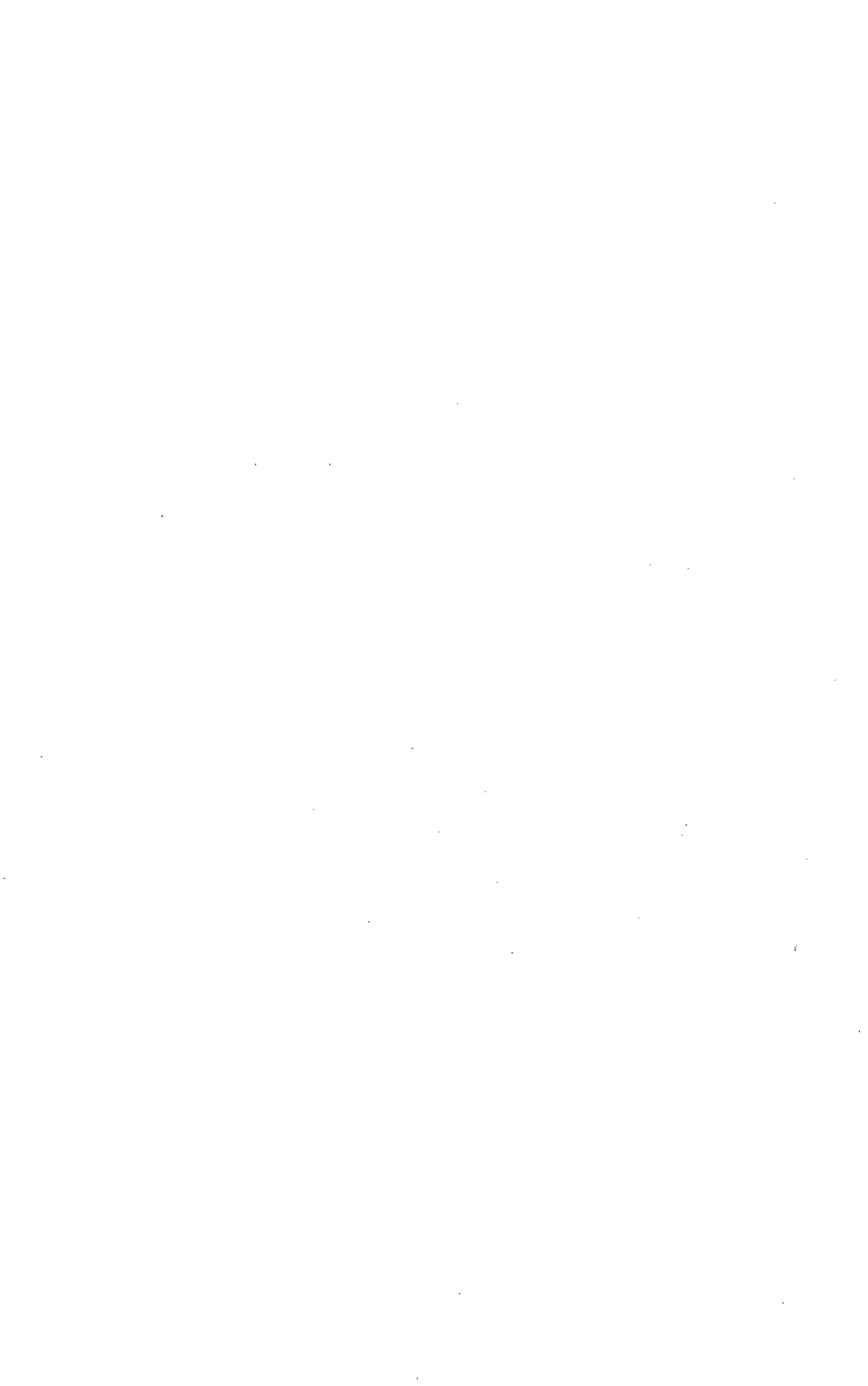
(٣) «تجديد الفكر العربي»، زكي نجيب محمود، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

الباب الثالث

الركائز المنطقية
في فكر زكي نجيب محمود

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: الصدق المنطقي في فكر زكي نجيب محمود .
- الفصل الثاني: التحليل المنطقي ومتعلقاته في فكر زكي نجيب محمود.



الفصل الأول

الصدق المنطقي

في فكر زكي نجيب محمود

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: مبدأ التحقق.
- المبحث الثاني: صدق القضايا الرياضية والمنطقية.

التمهيد

الصدق ضد الكذب وهو مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم، ويرى الدكتور زكي أن لهذه الصفة أبعاداً منطقية، تجاوز بها بعدها الخلقي المحدود الذي ألفه معظم الناس، وبُعْدُها المنطقي يدور حول الإجابة على السؤال التالي: متى تكون العبارة صادقة؟ وهذا يتطلب منا تحليلاً لموقف «الصدق» تحليلاً يبين أطرافه وهيكله الصوري الذي يتألف من جانبين متطابقين[١].

فالصدق يدور ـ في نظره كما هو عند أسلافه ـ على معنى التطابق، إذ لا بد له من جانبين متطابقين، فأحياناً يكون التطابق بين رموز ورموز، أو بين شعور باطني وسلوك، أو بين رموز وواقعها الخارجي، أو بين الحكم والتصور كما هو الشأن في التصديق عند المناطقة الأرسطيين.

و«الصدق المنطقي» يمتد نطاقه ليشمل حالات كثيرة وميادين متباعدة، إذ يشمل العلوم بجميع فروعها كما يشمل الدين والفن والأدب والعلاقات الاجتماعية، فكل هذه الميادين المختلفة ترجع في ـ نظر الدكتور زكي ـ إلى نوعين من الصدق المنطقي:

(١) انظر: «حصاد السنين»، زكي نجيب محمود، ص١٨٢.

الأول: الصدق الذاتي:

وهو الذي يستمد صدقه من طريقة بناء عباراته، ويسمى بالصدق الرياضي، ويتمثل في صور أهمها صورتان:

الأولى: المعادلات الرياضية، مثل «٣+٤=٧»، فصدق هذه المعادلة في ـ نظر الدكتور زكي كما هو عند أسلافه ـ نابعة من ذاتها، إذ من خلال تحليل كل شطر من شطري المعادلة، يتضح أن صدقها نابع من تطابقها تطابقاً يجعلها حقيقة واحدة كررت مرتين[١].

الثانية: الفرض المسلَّم بصدقه ونتيجته اللازمة عنه، فإذا قدمنا وسلمنا بفرض ما وترتب عليه نتيجة حتمية، فإن الصدق المنطقي في تلك العبارة نابع من تطابق المقدمة المسلم بها مع نتيجتها تطابقاً يجعلها حقيقة واحدة كررت مرتين، مثال ذلك قولنا: إذا كانت « أ » ضعف «ب» كانت «ب» نصف « أ ».

وهذا النوع من الصدق يمثل القاعدة المنطقية في ـ نظر الدكتور زكي كما هو عند أسلافه ـ لعلم الرياضيات والمنطق والدين والأدب والفن، فمنهج هذه العلوم منهج رياضي، أو إن شئت قلت: منهج استنباطي، يقوم على استنباط النتائج من فروض مسلمة، يقول الدكتور زكي في سياق كلامه عن حرية الفكر: «عندما يكون رياضي القالب يضع مسلماته، المسلم يضع مسلماته لنفسه، المسيحي يضع مسلماته لنفسه، اليهودي يضع مسلماته لنفسه، إذا وجدنا أن النتائج قد اختلفت فلا نقول: إننا اختلفنا، لا لم نختلف كل منا يسكن بيتاً غير البيت الذي يسكنه الآخر. . .»[٢].

لكن الدكتور زكي يرى أن التطابق في الصدق المنطقي المتعلق بالدين

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٨٤.

(٢) حوار فلسفي موسع مع الدكتور زكي قام به أبو عبد الرحمٰن بن عقيل، مجلة الحرس الوطني، شوال ١٤٠٦هـ يونيو ١٩٨٦م، ص٢١.

والفن والأدب، يختلف عن التطابق الحاصل في الصدق المنطقي المتعلق بالرياضيات والمنطق، فالتطابق في الرياضيات والمنطق تطابق بين رموز ورموز، وأما التطابق في الدين والفن والأدب فهو تطابق بين شعور وجداني باطني وسلوك يسلك أو قول يقال[١] وبهذا الفرق تفارق ميادين الدين والفن والأدب ميادين الرياضة والمنطق، بل تفارق ميادين التفكير العلمي، وتنتقل إلى محور آخر من التفكير، ألا وهو التفكير الوجداني الذي لا يخضع لمعايير العقل والعلم[٢].

وأما القضايا التي يكون معيار صدقها من هذا النوع، فهي القضايا التحليلية أو التكرارية، وهي كل قضية تكرر عناصر الموضوع بعضها أو كلها، إذ لا تضيف إلى علمنا بها شيئاً سوى إبراز ما لتلك العناصر، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحاً بعد أن كانت متضمنة، ويمثل الدكتور زكي لهذا النوع من القضايا بقوله: «مثال ذلك قولي: «إن الأرامل كن متزوجات»؛ لأنني لو سئلت: ما معنى كلمة «أرامل» لاستحال علي توضيح معناها بغير أن أذكر هذه الصفة عنهن، وهي أنهن كن متزوجات، وإذن فالقضية لم تزد على تحليل معنى كلمة أرامل»[٣]، ودرجة صدق مثل هذه القضايا يقينية ضرورية، ويختتم الدكتور زكي شرحه لهذا النوع من الصدق المنطقي بقوله: «إن مصدر الصحة في هذه العملية الفكرية هو أن النتائج «تكرر» مضمون المقدمة، وبذلك تتوقف صحتها على صحة المقدمة، مع أن تلك المقدمة كانت فرضاً مفروضاً، فالعملية كلها إنما بدأت وسارت وانتهت داخل الدماغ، ولا شأن لها بأي شيء من كائنات الواقع وظواهره ومواقفه»[٤].

---

(١) انظر: «حصاد السنين»، ص١٩٤.
(٢) انظر على سبيل المثال: «قصة عقل»، ص١٧٥.
(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٣٥.
(٤) «حصاد السنين»، ص١٨٨.

لكن أعظم المآزق المنطقية التي واجهت المناطقة الوضعيين في هذا النوع من الصدق، هو تفسير صدق القضايا الرياضية والمنطقية، وكيفية اتساقها مع أصلهم المعرفي الحسي، وهذا ما سأتناوله في أحد مبحثي هذا الفصل.

الثاني: الصدق الموضوعي:

وهو المرهون بمطابقته للواقع الخارجي، ويمثل هذا النوع من الصدق المنطقي كل الأفكار التي تتمحور حول أمور الواقع المحسوس، كما في العلوم الطبيعية وفي شؤون الناس في حياتهم العملية، فصدق كل هذه الأمور متعلق بمطابقته للواقع الخارجي المحسوس، إذ لا بد للتحقق من صدق العبارات التي جاءت لتصف واقعاً خارجياً ملموساً، أن نراجع واقعها الخارجي التي جاءت تشير إليه، فالتحقّق من صدق «قانون الجاذبية» ـ مثلاً ـ، يتطلب منا مراجعة الظاهرة الطبيعية في العالم الخارجي الذي جاء القانون قانوناً لها[١].

وأما القضايا التي يكون معيار صدقها من هذا النوع فهي القضايا التركيبية أو الإخبارية، وهي كل قضية تضيف إلى عالمنا علماً جديداً لم يكن جزءاً من الموضوع، وذلك مثل القضايا التجريبية، وصدق هذا النوع من القضايا ـ في نظر الدكتور زكي ـ لا يزيد على درجة معينة من الاحتمال، ومقياس الصدق فيها يعتمد على تطابق الصورة التي ترسمها ألفاظ القضية مع تركيب الواقع[٢]، فمعيار الصدق في مثل هذه القضايا، هو التحقق من مطابقتها لواقعها الخارجي، وهذا ما سأتناوله في أحد مبحثي هذا الفصل، وهو ما يسمى عندهم بـ«مبدأ التحقق».

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٨٨.

(٢) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/٤٦.

المبحث الأول

مبدأ التحقق

يعتبر «مبدأ التحقق» من أهم أسس بناء الصدق المنطقي لدى المنطق الوضعي، إذ يجعله المناطقة الوضعيون معياراً لصدق عبارات الإثبات، ويعتمدون عليه في التفريق بين ما له معنى من العبارات وبين ما لا معنى له، وهم بتقريرهم مبدأ التحقق يدعمون مبدأهم التجريبي وأصلهم المعرفي الفلسفي الذي تلقفوه من الفيلسوف «هيوم»، فقد قال في ختام كتابه «بحث في العقل البشري»: «إذا تناولتْ أيدينا كتاباً ـ كائناً ما كان ـ في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً، فلنسأل: هل يحتوي هذا الكتاب على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا، هل يحتوي على أي تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة في الوجود؟ لا، إذن فاقذف به في النار؛ لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم»[1].

(١) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٨٦.

أولاً: مبدأ التحقق ومكانته في فكر زكي نجيب محمود:

يرفع هذا المبدأ شعار أن «معنى أي قضية هو طريقة تحقيقها»، والمراد بـ«القضية» في هذا الشعار، هي القضايا التركيبية الإخبارية التي تتحدث عن واقع خارجي محسوس، إذ هذه القضايا تحمل معنى يمكن أن يحدد بالخبرات الحسية، وليس المراد بها هنا القضايا التحليلية كقضايا الرياضة والمنطق؛ لأن تلك القضايا لا تحمل في نظرهم معنى يتعلق بالخبرة الحسية.

فشعار هذا المبدأ يقرر التلازم بين معنى العبارة وطريقة تحقيقها، إذ يرى أن معنى أي قضية إنما تحدده طريقة قبولها للتحقيق، فلا يصبح للقضية الخبرية معنى إلا عندما يتبيّن إمكان تطبيقها تجريبياً، ذلك لأن صدق القضية الإخبارية وكذبها ـ وهما يمثلان معنى القضية ـ لا يمكن معرفتهما ـ في نظرهم ـ إلا عن طريق التحقق منهما تحققاً تجريبياً.

وبناء على هذا التلازم بين معنى العبارة وطريقة تحقيقها، أراد المناطقة الوضعيون تحقيق هدفهم الفلسفي الرئيس، والذي كان يهدف إليه «هيوم» من قبل، وهو هدم «الميتافيزيقا» وإنكارها؛ لأن «الميتافيزيقا» ـ في نظرهم ـ عبارات إثباتية لا تقبل التحقّق من صدقها أو كذبها، فتصبح ـ عندهم ـ عبارات زائفة لا تحمل معنى بل هي لغو، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى، هذا هو مبدؤنا الذي نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقا كلها؛ لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد»[١].

وتمتد جذور «مبدأ التحقق» إلى الفيلسوف النمساوي «لدفيج فتجنشتين» فقد كان يذهب ـ بناءً على نظريته التصويرية للغة ـ إلى وجوب مقارنة القضية بالوجود الخارجي الذي جاءت القضية لترسمه، فإن طابقته

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٤.

كانت صادقة وإلا كانت كاذبة، وهي في كلتا الحالتين تكون ذات معنى، أما إذا لم يكن هناك ما يقابلها أصلاً في الواقع الخارجي لم تكن قضية بالمعنى الحقيقي، بل كانت شبه قضية، ولذلك يقرر التلازم بين معنى القضية وإمكان تحقيقها بقوله: «ولأن نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك إذا كانت صادقة»[١].

وأول من تأثر بـ«فتجنشتين» من أقطاب الوضعية المنطقية في تصوير مبدأ التحقق هو «شيلك»، حيث كان أول من استعار هذه الفكرة من «فتجنشتين»، وصاغها في شكل مبدأ أساسي للمعرفة العلمية، وذلك في عبارته المشهورة: «إنه حتى نفهم قضية ما، ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها»[٢].

وهو نفس المبدأ الذي عبر عنه «آير» بقوله: «إن أية عبارة تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة لأي شخص، إذا كان فقط هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي توحي هذه العبارة بالتعبير عنها؛ أي: إذا عرف ما هي الملاحظات التي تقوده ـ في ظروف معينة ـ إلى قبول القضية على أنها صادقة أو رفضها على أنها كاذبة»[٣]، لكن الفرق بين فلاسفة الوضعية المنطقية والفيلسوف «فتجنشتين» في تبني نظرية «التحقق»، هو أن «فتجنشتين» لا يتبناها مبدأ كما هو الحاصل عند الوضعية المنطقية، بل «إن «فتجنشتين» لا يكاد يستخدم كلمة تحقق Verification في فلسفته بل يستخدم كلمة «مقارنة»»[٤].

(١) «مشكلات الفلسفة»، ماهر عبد القادر محمد علي، ص١١١.
(٢) المصدر السابق، ص١١٢.
(٣) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٤٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص٢٩٩.

وقد سار الدكتور زكي على نفس المسار الذي رسمه له أسلافه من المناطقة الوضعيين، إيماناً منه بضرورة هذا المبدأ في صياغة فلسفة الوضعية المنطقية، فأخذ يقرر العلاقة بين القضية أو الجملة وبين مبدأ التحقق، وذاك بتقرير تلازم مبدأ التحقق بالمعنى وجوداً وعدماً، فإذا أمكن أن يكون للعبارة معنى أمكن التحقق منها، وإذا لم يمكن التحقق منها لم يمكن أن يكون لها معنى، وفي ذلك يقول: «... فما ليس لدينا طريقة لتحقق صدقه يكون كلاماً بغير معنى، وما يكون كلاماً ذا معنى هو ما نملك وسيلة التحقق من صدقه، والتحقق من الصدق لا يكون ـ بالبداهة ـ إلا إذا فهم للكلام معنى، وفهم المعنى لا يكون إلا إذا كانت لدينا خبرات ماضية تستثيرها في الذاكرة ألفاظ الجملة المراد فهمها وتحقيقها، هكذا يتصل «معنى» الجملة بـ«تحقيق صدقها» اتصالاً يجعل قيام أحدهما مستحيلاً بغير الآخر، فيستحيل أن يكون لكلام «معنى» بغير أن يكون الكلام ممكن التحقيق على أساس خبراتنا، ويستحيل أن يكون تحقيق الكلام ممكناً بغير أن يكون له معنى استناداً إلى خبراتنا»[1].

ولكن القول بتلازم معنى الجملة وطريقة تحقيقها فيه نظر، إذ لا يصح أن نحكم على معنى الجملة أو القضية باللغو إذا لم تخضع لمبدأ التحقق، ذلك لأن معنى الجملة أو القضية هو ما يعكسه لفظها في الذهن من صور، وهذه الصور التي تقذفها الجملة أو القضية في الفكر، منها ما يكون صادقاً، ومنها ما يكون كاذباً، فالصدق والكذب ليسا من معطيات التجربة، بل هما تعبيران عن التطابق بين صورة القضية أو الجملة في الذهن وبين الموضوع خارج حدود الذهن واللفظ، فإن كان التعبير إيجابياً سمي صدقاً وإن كان سلبياً سمي كذباً.

فمعنى الجملة أو القضية متعلق بالصور الذهنية لا بالتجربة

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

ومعاييرها، ومن ثم فإنه لا يلزم من عدم خضوع القضية أو الجملة لمعايير التجربة ألا يكون لها معنى، بل إن معناها ظاهر ـ ما دام متعلقاً بالصور الذهنية، فإن هناك مجالاً للصدق والكذب اللذين يمثلان معناها، ولذلك يقرر ابن تيمية الفرق بين المعنى المتعلق بالذهن والحقائق الخارجية المتعلقة بالتجربة، إذ يقول: «الخبر لمعناه صورة علمية وجودها في نفس العالم كذهن الإنسان مثلاً، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة...»[1]، ولذلك كانت معاني صفات الله وما أخبر به من الغيوب معلومة ذهنياً، لكنها مجهولة واقعاً لارتباط الواقع الخارجي بالكيف، المتعلق بالغيوب والتي يستحيل إدراك كيفيتها.

ويعوّل الدكتور زكي ـ في فهم وتطبيق مبدأ التحقق ـ على الخبرة الحسية والتي هي أساس المعرفة في فكره الفلسفي الحسي، وهو بذلك يختزل مبدأ التحقق في الانطباعات الحسية ليصل إلى أن ما ليس مجرباً بالخبرات الحسية لا معنى له، على غرار الشعار المادي القديم، وهو أن ما ليس محسوساً لا وجود له، وفي تقرير ذلك يقول الدكتور: «وبكلمة موجزة نقول: إن الكلمة يكون لها معنى خبري إذا لم توضح معناها بكلمة أخرى، بل بالإشارة إلى حالة من حالات الواقع المحسوس، فإذا قلت لك عن اللون الأحمر: إنه هو اللون الواقع في آخر ألوان الطيف الشمسي، كنت بمثابة من يوضح لك الكلمة بكلمات أخريات، أما إذا قلت لك عن اللون الأحمر: إنه هو «هذا» مشيراً إلى بقعة لونية أمامنا، كنت بذلك أحدد معنى كلمة «أحمر» بالرجوع إلى الخبرة رجوعاً مباشراً»[2].

ومن خلال ذلك النص يتبين لنا أن الدكتور زكيّاً جعل محك ومحور الصدق في الكلام الخبري أن يرتد ـ بواسطة التحليل المنطقي ـ إلى قضاياه

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١٣/ ٢٨٣.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧.

الأولية الذرية، إذ القضية الأولية عنده هي «القضية التي تنشأ منسوبة إلى حالة جزئية من حالات الإدراك الحسي»[١] وبهذا يمكن أن نفهم العلاقة بين مبدأ التحقق والقضية الذرية في فكر الدكتور زكي.

وإذا كانت الخبرة الحسية تمثل المستند المتين في فهم مبدأ التحقق عند الدكتور زكي، فما المراد بالخبرة عنده؟ يجيب الدكتور قائلاً: «هي «عادة» نربط بها بين رمز لغوي وشيء مرموز إليه بذلك الرمز، إنني إذ أشير لطفل يتعلم اللغة في أعوامه الأولى قائلاً له كلمة «أحمر» ومشيراً له إلى بقعة لونية حمراء، فإنني بذلك أعمل على أن يربط الطفل صوتاً معيناً بانطباع بصري معين، فإذا ما بلغ هذا الربط عنده من القوة حداً يمكنه إذا ما رأى أحد الطرفين، أن يستحضر الطرف الآخر في ذهنه، فلو قلت له لفظة «أحمر» دون أن يكون اللون الأحمر في مجاله البصري، استحضر اللون، وإذا رأى اللون حاضراً استحضر اللفظ، أقول: إن الربط بين الطرفين إذا ما بلغ عنده هذا الحد، كان بمثابة من كون لنفسه عادة، وإذن فلو قلنا عن الطفل عندئذٍ: إن له «خبرة» باللون الأحمر، كان معنى قولنا هذا هو أن الطفل قد كون العادة التي تربط له بين كلمة معينة وما تشير إليه الكلمة في عالم الأشياء»[٢].

ويريد الدكتور زكي من بيان معنى الخبرة أن يصفها بوصفين، الأول: أنها خبرة ذاتية، والثاني: أنها خبرة حسية، وقد صرح بذلك في موضع آخر، إذ يقول: «... لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملاً إلا إذا كان الانطباع الحسي، الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة التي تسميه انطباعاً باشرته نفسي؛ أي: أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملاً وافياً إلا إذا كانت الخبرة خبرتي أنا، فلو قلت: إني أرى بقعة حمراء، أو قلت: إني أحس ألماً في ضرسي، كان معنى الجملة عندي معتمداً على خبرة

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧١.

مباشرة أمارسها. . .»[١]، لكن وصفه الخبرة بأنها الخبرة الذاتية خبرة «الأنا»[٢] يغمس الدكتور زكي في المثالية الذاتية، والتي تشبه إلى حد كبير مثالية «باركلي» المتمثلة في قوله بأن الوجود هو الإدراك، وتوقع المناطقة الوضعيين في مأزق معرفي، إذ لا يمكن على ضوء تلك الخبرة الذاتية الاستفادة من خبرات الآخرين، بل وتصبح المعرفة بالعالم الخارجي منكفئة على نفسها، إذ لا يمكن أن تنمو وتترعرع إلا بالاتصال والاستفادة من خبرات الآخرين.

وكذلك يصبح مفهوم اللغة التي يعبر بها عن الخبرة الذاتية مفهوماً ضيقاً بصفة الخبرة الذاتية، وهكذا تكون حدود العالم الخارجي هي حدود اللغة التي أعبر بها عن خبرتي الذاتية، وتكون حدود لغتي هي حدود هذا الواقع الخارجي الذي تصوره اللغة بعد وقوعه في خبرتي، وهذا كلّه من اللوازم الباطلة لما قرره الدكتور زكي.

والقول بالخبرة الذاتية نتيجة التزم بها الفيلسوف «فتجنشتين» بتقرير مبدأ التحقق، فقد جعل معيار مقارنة القضية بالواقع الخارجي معيار «الأنا وحدية»، والتي تعني خبرة الأنا أو الخبرة الذاتية، ورتب على ذلك نظرته المثالية للعالم، إذ يقول: «إن معنى أن العالم هو عالمي، يبتدئ في الحقيقة القائلة بأن حدود اللغة «اللغة التي أفهمها» تعني حدود عالمي»[٣]، وبهذا تظهر جذور القول بالخبرة الذاتية في فكر الدكتور زكي، إذ هو في هذا القول متابع الفيلسوف «فتجنشتين».

ومن المفارقات اللطيفة في هذا الصدد موافقة الوضعية المنطقية

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧٢.

(٢) في المفهوم الفلسفي هي: الفكرة المحورية في المذاهب المثالية التي تنادي بأن الذات هي العامل الفعال المنظم وهي الحامل المستقل للقدرات الروحية. انظر: «الموسوعة الفلسفية»، روزنتال ويودين، ص٥٤.

(٣) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٣٨٨.

الفلسفة المثالية الذاتية ـ مع ما بينهما من تنافر وتضاد ـ في القول بالخبرة الذاتية وعزل خبرات الآخرين، وهذه المفارقة هي التي دعت بعض نقاد الوضعية المنطقية إلى وصفها بأنها نوع من المثالية الذاتية[١]، وإن ثبت هذا الوصف لها ـ وهو ثابت ـ فإنما يدل على اضطراب المنهج الوضعي المنطقي، فبينما ينطلق من تصورات وضعية مادية إذ هو واقع في تصورات مثالية ذاتية.

وقد حاول الدكتور زكي أن يجيب عن ذاك المأزق المعرفي ـ بعد إقراره بذاتية الخبرة ـ بقوله: «وسبيل الاتصال بيني وبين الآخرين، بحيث يوصل كل منا خبراته إلى سواه هي أن يقدم المتكلم السامع قالباً فارغاً، قوامه العلاقات القائمة بين أطراف خبرته مجردة عن مضمون أطرافها المتعلقة بها، فيملأ السامع هذا القالب الفارغ من مخزون ذاكرته بما يجعل جملة المتكلم مفهومة له، فإذا لم يجد من ذلك المخزون ما يسعفه في ملء ما يريد أن يملأه، ظلت جملة المتكلم مستغلقة على فهمه، يقول المتكلم لمن يتحدث إليه ـ مثلاً ـ: «لمع البرق ليلة أمس» فلا ينقل إليه بهذا الحديث «لمعة» كلمة البرق، بل ينقل إليه «لفظاً» أملاً في أن يكون السامع قد كَوَّن في حياته الماضية «عادات» شبيهة بعادات المتكلم؛ أي: أن يكون السامع قد رأى في حياته الماضية لمعة البرق، ووجد إلى جواره من يقول له «برق» في تلك اللحظة نفسها، بحيث ارتبط اللفظ المسموع باللمعة المرئية وتكونت «العادة» أو «الخبرة» التي تجعل كلمة «البرق» بعد ذلك مفهومة، لكن هذا السامع إذا ما فهم عن المتكلم معنى عبارته «لمع البرق» فإنما يفهمها لا بلمعة البرق التي رآها المتكلم، بل بلمعة البرق التي كان السامع قد رآها في خبرته الماضية واستذكرها الآن بمناسبة ذكر اللفظ المرتبط بها»[٢].

(١) انظر: «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، أحمد ماضي، مركز دراسات الوحدة العربية ص١٩٨.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٣.

فالدكتور زكي - في نصه السابق - يرى أن وسيلة التفاهم والاتصال هي إطار المدركات لا مضمونها، فإطار المدركات هي العلاقات مثل كلمة بين وعلى. . . إلخ، إذ هذه - في نظره - عامة متفق عليها، أما مضمون المدركات وهي الخبرات، مثل اللون بواسطة النظر، أو الصوت بواسطة الأذن. . . إلخ فهي - في نظره - خاصة ذاتية، لا يمكن الاتفاق عليها، وبهذا المفهوم - في نظر الدكتور زكي - يمكن نقل الخبرات والاتصال بين الناس ويمكن التغلب على ذاك المأزق المعرفي الوارد على القول بالخبرة الذاتية.

ولكن مع اعتقادي أن لعلاقات المدركات دوراً رئيساً في عملية الاتصال المعرفي إلا أنه لا بد من التنبه إلى أمرين:

الأول: أن التفريق بين العبارة ومضمونها، والقول بوجود عبارة خالية من مضامينها الواقعية - كما يراه الدكتور زكي - قول غارق في المثالية، ذلك لأن الالتحام بين المبنى والذي تمثله العلاقات، وبين المعنى وهو المضمون التحام شديد إلى حد أن محاولة الحديث عن أحدهما بمعزل عن الآخر تبقى محاولة مثالية.

الثاني: ولو سلمنا - جدلاً - بالتفريق بين مبنى العبارة ومضمونها، فإنه لا يلزم من ذلك أن تكون الخبرات التي نشأت من الذات خاصة بأصحابها لا يمكن الاشتراك فيها، والحق أن الإدراك الذاتي للشيء وإن كان خاصاً وذاتياً إلا أنه يمكن الاشتراك في هذا الإدراك إما في عين المدرك كرؤية الشمس، وإما في نوعه وجنسه كمعرفة اللذة والألم، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «. . . الحسيات. . قد يحصل فيها اختصاص واشتراك، وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه، فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع واللذة والألم، فإن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا، إذ كل

إنسان يذوق ما في باطنه، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك»[1].

وفي جعل الخبرات كلها ذاتية يستحيل الاشتراك فيها ـ كما قرره الدكتور زكي ـ فتحٌ لباب السفسطة ونقض للضرورات الحسية، إذ يمكن أن يستطيل السفسطائي المعاند المنكر للضرورات الحسية على من جعل الخبرات كلها خبرات ذاتية يستحيل الاشتراك فيها؛ لأنه لا يمكن إلزام السفسطائي بقول الخبرة الحسية، إذا كانت ذاتية لا تدل على ضرورة موضوعية يشترك الناس فيها.

وأما الوصف الثاني الذي أراد الدكتور زكي أن يصف به الخبرة فهو قصر الخبرات كلها على الظواهر الحسية، وهذا الوصف نتيجة طبيعية لأصول الدكتور زكي المعرفية الفلسفية، وهو وصف يخالف النظر الشرعي للخبرات، إذ الخبرات في نظره شاملة للخبرات الحسية والخبرات العقلية، وذلك بناء على الأصول المعرفية للمنهج الشرعي الاستدلالي كما مضت الإشارة إليه في مباحث سابقة.

ثانياً: اختلاف المناطقة الوضعيين حول مبدأ التحقق وموقف زكي نجيب محمود منه:

يلاحظ من شرح موقف الدكتور زكي من مبدأ التحقق أنه يخالف موقف كبار المناطقة الوضعيين من المبدأ نفسه، أمثال: «كارناب» و«همبل» و«نويرات»، ومخالفته لهم سائغة في الإطار الفلسفي للوضعية المنطقية.

فالمناطقة الوضعيون ـ رغم أنهم يشتركون في التصورات العامة والمنطلقات الفكرية ـ لم يتفقوا على معيار محدد لتمييز هذا المبدأ، وترتب على ذلك اختلافهم حول إمكانية تطبيقه في جميع الميادين بصورة تعطي النتائج المرجوه، وقد أشار «مورتون وايت» إلى هذا الخلاف بقوله: «كان

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ١/ ١١٢.

تاريخ المذهب الوضعي بشأن هذه النقطة حامياً جداً، وبلغ الأمر ببعض فلاسفة المذهب الوضعي أنهم يئسوا من إحراز أي معيار محكم حقاً بدراسة العلاقة بين الأخبار التي تنقلها الحواس، والنظريات المجردة كما ترد في الممارسة الفعلية للعلم»[١].

ومناط الاختلاف بين المناطقة الوضعيين في فهم «مبدأ التحقق» هو القضايا الأولية التي منها يتكون البناء للعلم التجريبي، هل يمكن التحقق منها بالاتساق والائتلاف بينها وبين نظائرها، أو بمطابقتها بالواقع الخارجي؟ قولان للمناطقة الوضعيين.

فبعض أقطاب الوضعية المنطقية يذهب إلى أن قبول أي قضية أو رفضها مرتبطان باتساق تلك القضية المراد تحقيقها مع القضايا المقبولة الأخرى أو تنافرها معها، فقد جعلوا محك الصواب للقضية اللغة، وهذا المذهب يسمَّى في الأوساط الفلسفية بـ«نظرية الاتساق».

وهذا المفهوم لمبدأ التحقق من قبل بعض فلاسفة الوضعية المنطقية مبني على مفهومهم للصدق المنطقي عامة، فهم يرون أن صدق القضايا كلها الرياضية والمنطقية والتجريبية «متوقف على تكوين الجمل اللغوية واستدلال بعضها من بعضها الآخر، وليس هو متوقفاً ـ حتى في العلوم التجريبية ـ على علاقة الجمل بوقائع الخارج، ذلك أن القضية المعينة ـ كائنة ما كانت ـ إنما تكون صواباً أو لا تكون بالنسبة إلى المجموعة الرمزية التي توضع فيها وتكون جزءاً منها، فإن وضعت في مجموعة بحيث يكون بينها وبين سائر الأجزاء اتساق وائتلاف وعدم تناقض، كانت صواباً هناك، لكنها هي نفسها يمكن أن تنتزع من تلك المجموعة وتوضع في مجموعة أخرى لا تتسق معها فتكون خطأ هنا، وعند هؤلاء الذاهبين هذا المذهب

---

(١) «عصر التحليل»، مورتون وايت، ترجمة: أديب يوسف شيش شعبة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م، ص٢٢٧.

من جماعة المنطقيين الوضعيين أنه يستحيل المقابلة بين اللغة من ناحية وبين ما ليس بلغة من ناحية أخرى»[١].

وهذه النظرة للصدق المنطقي تشبه نظرة المنطق الذري في فهم الصدق المنطقي، إذ إن كلتيهما تعدان عالم اللغة عالماً منغلقاً على نفسه لا علاقة له بالعالم الخارجي ألبتة، ويؤيد هذا التوافق بين أصحاب نظرية الاتساق والمناطقة الذريين ما قرره «همبل» في مقال له من وجه الشبه بين منهج أصحاب «نظرية الاتساق» ومنهج «فتجنشتين» في قضاياه الذرية، إذ «يتتبع في مقاله ذلك كيف تطور الأمر من الأخذ بالقضايا الذرية التي انتهى إليها «فتجنشتين» بتحليله إلى أن تكون هي السند النهائي الذي تستند إليه في رد الجملة التجريبية إلى مقوماتها الأولية، حتى إذا ما بلغنا هذه المرحلة من التحليل خرجنا من حدود اللغة إلى عالم الأشياء الموازنة، كل قضية ذرية مع واقعتها التي تقابلها في ذلك العالم، تطور الأمر من الأخذ بهذا الرأي إلى القول بأن مجموعة القضايا في البناء العلمي الواحد، إنما تستند في صدقها إلى جمل أساسية يسمونها «جمل البروتوكول»»[٢].

فوجه الشبه بين أصحاب «نظرية الاتساق» والفلاسفة الذريين هو استناد عملية التحقّق على الجمل البروتوكولية، كاستناد صدق الجمل التجريبية على القضايا الذرية، مع ملاحظة أن القضايا الذرية والجمل البروتوكولية لا تستند إلى واقع تجريبي.

فالقضايا البروتوكولية هي سند القضايا المراد التحقق منها، إذ لا بد ـ عندهم ـ أن تتوافق تلك القضايا وتتسق مع القضايا البروتوكولية المبنية على الملاحظة الدقيقة للقضية المتحقق منها، وهذه القضايا البروتوكولية لا بد ـ عندهم ـ من أن تحتوي على «اسم علم أو وصف معين لشخص ما

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٨٤.
(٢) المصدر السابق، ١٨٦.

يلاحظ شيئاً محدداً، أو تحتوي على كلمات تشير إلى فعل الملاحظة»[١].

وهي ـ أعني القضايا البروتوكولية ـ عند أصحاب «نظرية الاتساق» في مقام القضايا الأولية عند غيرهم، فلا يمكن تحقيقها تجريبياً مباشراً، وإن كان صدقها في أول الأمر متوقفاً على أنها نتيجة ملاحظة مباشرة، مثال ذلك: إذا أردنا التحقق من أن «س» رمز لشيء «حيوان مفصلي» فإنه لكي يكتسب الرمز المجهول مدلوله، لا بد من الرجوع بهذه الجملة، وهي: «س حيوان مفصلي» إلى جملة البروتوكول، فإذا اتسقت معها كانت الجملة صادقة، والجملة البروتوكولية لهذه الجملة هي: إن فلاناً شاهد الحيوان، وشاهد الأجسام المقسمة للحيوان، وشاهد الأرجل المفصلية للحيوان في مكان كذا في زمن كذا، وعليه فتكون صورة الجمل البروتوكولية «س حيوان مفصلي» «س له جسم مقسم» «س له أرجل مفصلية»، وبهذا يمكن التحقق من صدق الجملة «س حيوان مفصلي»[٢]، يقول «كارناب» عن هذه القضايا البروتوكولية: «إنه بالنظر إلى أهدافنا من الممكن أن نتجاهل تماماً السؤال عن محتوى الجمل الأولية وصورتها «الجمل البروتوكولية» والذي لم تتم الإجابة عنه بالتحديد لحد الآن، وبغض النظر عن تنوع الآراء، فمن المؤكد أن تسلسلاً من الكلمات يكتسب مدلولاً فقط إذا تمّ تثبيت علاقات استنباطية إلى الجمل البروتوكولية، مهما تكن مميزات هذه الجمل البروتوكولية، وبالمثل يقال لكلمة: إنها ذات فحوى إذا أمكن إرجاع الجمل التي ترد فيها إلى جمل بروتوكولية»[٣].

ولذلك لما قسم «كارناب» الأسلوب اللغوي إلى قسمين: أسلوب مادي وأسلوب صوري جعل لغة «البروتوكول» ممثلة للأسلوب الصوري، ذلك لأن لغة «البروتوكول» تمثل المادة الخام واللغة المادية والأسلوب

---

(١) «مشكلات الفلسفة»، ماهر عبد القادر، ص١١٣.

(٢) انظر هذا المثال في «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، ص٧٩.

(٣) «رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٧٩.

المادي يصور تلك المادة الخام، فمثلاً «سلك نحاس» في الأسلوب المادي يمكن تحويله إلى لغة البروتوكول بقولنا في وصفه: «جسم رفيع طويل بني اللون له الخصائص التي تطلق على النحاس والتي استخلصناها من بروتوكولات سابقة عرض لنا فيها نفس الجسم»[1].

وهذا الرأي الذي يمثله «كارناب» و«همبل» و«نويرات» لا يؤيده ولا يرجحه الدكتور زكي، إذ يقول في سياق حكايته الخلاف بين المناطقة الوضعيين في هذه المسألة: «لكن منهم كذلك من رأى رأياً آخر، مثل «نويرات» و«همبل» و«كارناب»، وهو رأي لا نؤيدهم فيه ولا نأخذ به»[2]، وفي سياق تحليله ونقده لهذا الرأي يقول: «وهم بمحوهم للفرق الجوهري بين الحقائق الرياضية والحقائق الطبيعية، إنما يرتدون ـ على غير وعي منهم ـ إلى مذهب العقليين ديكارت واسبينوزا وليبنتز، والمثاليين أمثال هيجل، فهؤلاء جميعاً يجعلون معيار الحق اتساقاً والتئاماً بين أجزاء النسق الفكري»[3].

ولا ريب أن هذا الرأي غير مقبول، حتى بالنظر لأصولهم الوضعية المنطقية، وذلك لاعتبارات:

أولاً: أن أصول الفلسفة الوضعية المنطقية تقوم على الاحتكام إلى الواقع التجريبي، بينما نظرية الاتساق تتنافر مع تلك الأصول ولا تتسق معها، فأصحاب هذه النظرية وقعوا في خيانة كبرى لمذهبهم، لما أنكروا الالتجاء إلى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية، وحاكموها إلى النسقات اللغوية.

ثانياً: أن نظرية الاتساق منغلقة ومنكفئة على نفسها، فهي تدور في

---

(١) انظر: «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص١٦٤.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٨٣.
(٣) المصدر السابق، ص١٨٤.

عالم اللغة أسيرة له، لا تستطيع تحطيم حصاره للنفاذ منه إلى الواقع الخارجي، إذ العالم الحقيقي في نظر أصحاب هذه النظرية هو عالم الألفاظ.

ثالثاً: أنه يلزم من قبول هذه النظرية لازم باطل، وهو الحكم بالصدق على مجموعة من القضايا الكاذبة في نتيجتها لاتساق بعضها مع بعض، مثل الحكم بالصدق على البرهان المحكم من الناحية الصورية، مع كون نتيجته كاذبة لكذب مقدماته، وهذا اللازم باطل وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

رابعاً: أنه يلزم من قبول هذه النظرية لازم باطل آخر، وهو الحكم بالصدق المطلق على أنساق مكوَّنة من مجموعة من القضايا المتسق بعضها مع بعض، لكن هذه الأنساق تختلف مع أنساق أخرى وتتناقض معها، وهذا أمر غير مقبول، إذ لا يصح أن يسند الصدق لمجموعتين من القضايا تعارض إحداهما الأخرى وتتناقض معها، لمجرد كون بعض قضايا المجموعة الأولى تتسق مع بعض قضايا المجموعة الأخرى، وهذا اللازم باطل وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

ولظهور ضعف ووهن تلك النظرية ذهب الدكتور زكي إلى تأييد النظرية الأخرى والمسماة بـ«نظرية الانطباق» اقتفاء لأثر الفيلسوف «آير»، وترى «نظرية الانطباق» أن القضايا الأولية ـ التي هي محك عملية التحقق ـ تشير إلى مواقف جزئية من الإدراك الحسي، ومن ثم فإنه لكي نتحقق من صدق قضية «ما» لا بد أن ترتد إلى الواقع الحسي والخبرة الحسية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «نأخذ برأي الفريق الآخر الذي لا يرى مناصاً في نهاية الأمر من اللجوء إلى الخبرات الحسية، نصدق بها العبارات اللغوية أو نكذبها، ما دامت تلك العبارات قد سيقت سياق الإخبار عن العالم الخارجي وما يجري فيه، فالجملة الإخبارية إذا لم تشر إلى شيء واقع خارج حدودها، لم تعد تؤدي المهمة التي إنما خلقت اللغة لكي

تؤديها»[١]، وَجَعْلُ الدكتور زكي الواقع الحسي معياراً لصدق العبارات والجمل، مع تقريره ـ في مواضع أخرى من كتبه ـ أن الواقع الحسي يقبل الشك في وجوده مفارقة فكرية صارخة في نهج الدكتور زكي، إذ كيف يكون الشك فيصلاً؟ والظن معياراً؟ والريب والتخرص ميزاناً؟

ولا خلاف بين نظرية الاتساق ونظرية الانطباق في القضايا المشتقة من سواها، فلو كانت القضية المراد تحقيقها منتزعة من قضية سواها، كان دليل صدقها ـ في نظر كلتا النظريتين ـ اتساقها مع الأصل الذي انتزعت منه، وإنما محور الخلاف بين النظريتين ـ كما هو مبين سابقاً ـ هو طبيعة القضايا الأولية التي يتكون منها البناء العلمي، فطبيعة القضايا الأولية عند أصحاب نظرية الانطباق منسوبة إلى حالة جزئية من حالات الإدراك الحسي، بينما طبيعة القضايا الأولية وتسمى القضايا البروتوكولية عند أصحاب نظرية الاتساق لا تستند إلى الواقع الخارجي استناداً مباشراً.

وقد اختلف أصحاب نظرية الانطباق في حقيقة تلك القضايا الأولية، وذلك على مذهبين:

الأول: يوجب على القضية الأولية أن تشير إلى جزء من خبرة الإنسان، فالقضايا الأولية ـ في نظر هذا المذهب ـ هي القضايا الدالة على الخبرة الذاتية المباشرة فقط، وينتمي لهذا المذهب الدكتور زكي، إذ يقول: «ونحن في تقرير الحق لقضية إخبارية ننتمي إلى هذا المذهب ـ مذهب التطابق ـ في شعبته التي تشترط أن يكون سندنا الأخير هو خبرتنا، فما ليس جزءاً من خبراتنا يستحيل عندنا أن يكون له معنى، وبالتالي فهو مستحيل على الحكم بصدق أو ببطلان»[٢].

فحقيقة هذا المذهب تتمحور حول الخبرة الذاتية، أما الخبرة الواقعة الخارجية التي لا تدخل في خبراتنا، فلا يمكن الحكم عليها بالصدق أو

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٨.

الكذب، لكن هذا الحكم يصطدم بمشكلة منطقية، وهي التنكر لمبدأ الثالث المرفوع، إذ ما من قضية وواقعة إلا ولها حكمان: إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة، ولا ثالث لهذين الفرضين، لكن هذا المذهب يرفع هذين الحكمين في الحكم على الخبرة الواقعة غير الذاتية، وهذا الحكم في الحقيقة من باب رفع النقيضين المرفوض في بداهة العقل.

وفي محاولة الإجابة عن هذا المأزق المنطقي ينازع الدكتور زكي في جعل ما لا يدخل في خبراتنا الذاتية قضية، فإذا لم تكن قضية فلا يرد عليها هذا الاعتراض المنطقي الخاص بالقضايا، وفي ذلك يقول: «... جوابنا على هذا الاعتراض أن الحكم بالصدق أو بغيره لا يكون إلا لما يمكن اعتباره قضية من وجهة النظر المنطقية، ولا يعد قضية بحكم منطق اللغة نفسه إلا كلام يصلح أن يقال عنه: إنه صادق أو: إنه كاذب، أما إن كان الكلام غير مفهوم المعنى لم يكن قضية؛ لأنه عندئذٍ لا يحمل للسامع دعوى يمكنه الحكم فيها، إن الصفة الواحدة قد لا يقصد بها أن تصف كل شيء، فاللون مثلاً يصف أشياء ولا يصف أشياء أخرى ولا تناقض في ذلك، فهذه الشجرة خضراء وتلك الحمامة بيضاء، لكن العدد لا لون له والفضيلة لا لون لها وهكذا...»[1].

لكن إجابة الدكتور زكي عن هذا المأزق قائمة على نوع من المصادرة على المطلوب، ووجه ذلك أنه بنى إجابته تلك على أن الخبرة الخارجية التي لم تدخل في خبراتنا الذاتية كلام غير مفهوم لا يقبل الصدق والكذب، ولكن مخالفيه ينازعونه ـ أصلاً ـ في الحكم على تلك الخبرة باللغو الذي لا معنى له، ونحن نعتقد بأن تلك الخبرة قائمة في الواقع الخارجي بحقيقتها ومعناها، ولا علاقة بين معناها وحقيقتها وبين علمنا بها أو جهلنا بها فعلمنا بها لا يضفي عليها المعنى، كما أن جهلنا بها لا ينفيه، فمبدأ

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٨.

التحقق ـ بهذا المفهوم ـ ينكر كل الأشياء الموضوعية التي لم تختبر في حين أن بعض النظريات العلمية تكون صحيحة قبل اختبارها، وتاريخ العلم يؤكد ذلك، فمثلاً صحة القانون الثاني من قوانين آينشتاين النسبية قد قامت على اعتبارات رياضية صرفة لا علاقة لها بالخبرة، ومضمون هذا القانون ينص على «أن كتلة جسم ما تتوقف على حركته، فهي تزداد بازدياد السرعة»، ثم بعد ذلك بمدة ثبتت صحته تجريبياً، وكذلك صحة وجود الإلكترون في الذرة لم تقم على مبدأ التحقق التجريبي، بل يتعذر التحقق منه؛ لأنه لا يدرك ولا يرى، لكن صحة هذا الفرض نشأت من ارتباطها بالقوانين المعروفة للمجال الكهرطيسي[1].

فحقيقة الحكم على ما لم يقع في خبرتنا باللغو، مكابرة على واقع الأشياء، ومصادمة للمنهج العلمي التجريبي، وبهذا نعلم أن إجابة الدكتور زكي نابعة من حمأة المثالية الذاتية الغارقة في تصوراتها المثالية والتي يترتب عليها انعزالية في المعرفة، وقطع أسباب التواصل بمعارف الآخرين ما دامت المعرفة ـ عنده ـ خبرات ذاتية فقط.

المذهب الثاني: يجيز للقضية الأولية أن تشير إلى واقعة خارجية سواء كانت في متناول خبراتنا أم لم تكن في متناولها، فالقضايا الأولية عندهم هي القضايا الدالة على وقائع أولية، سواءً وقعت لنا في الخبرة أم لم تقع، وبهذا التصور للقضايا الأولية يمكن المحافظة على مبدأ الثالث المرفوع، ذلك لأن القضية ستكون ـ في نظر هذا المذهب ـ صادقة أو كاذبة ولا ثالث لهذين الاحتمالين، فهي صادقة إذا كانت هنالك واقعة تقابلها، وهي كاذبة إذا لم تكن هنالك تلك الواقعة، فهذا المذهب ـ كما هو ظاهر ـ أضبط منطقياً من المذهب الأول.

وكما هو معلوم سابقاً أن محور الخلاف بين هذين المذهبين

---

(١) انظر: «فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع»، سالم يفوت، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

المنتسبين إلى نظرية الانطباق هو القضايا الأولية، وأما القضايا المشتقة المستنبطة من القضايا الأولية فيتفق المذهبان كلاهما في أن «صدقها أول الأمر متوقفٌ على صدق استدلالها من قضايا أخرى وهذه من أخرى، حتى نصل في نهاية الشوط إلى قضايا أولية أساسية لا تكون مشتقة إلا من المصدر الرئيسي نفسه، وهذا المصدر هو خبراتنا عند إحدى الشعبتين، وهو الوقائع الخارجية عند الشعبة الأخرى»[١].

ثالثاً: نقد «نظرية الانطباق» في فكر زكي نجيب محمود:

واجهت نظرية الانطباق في مبدأ التحقق مشكلات واعتراضات، أثرت في تلك النظرية آثاراً بالغة، أدت إلى تعديلها لتتكيف مع تلك المشكلات الحتمية، فمن هذه المشكلات والاعتراضات:

أولاً: لنا أن نتساءل ـ بناءً على نظرية الانطباق ـ: كيف يمكن التحقق من القضايا التجريبية العامة مثل «كل معدن يتمدد بالحرارة»؟ إذ إن هذه القضايا يندرج تحتها عدد لا متناه من الأمثلة الجزئية الماضية والمستقبلة والحاضرة التي لم تقع في خبراتنا، فاستحالة التحقق من تلك الأمثلة الجزئية تلزم أصحاب هذه النظرية الحكم على القضايا التجريبية العامة بأنها قضايا لا معنى لها، وهذا ما التزم به «شليك»، حيث قرر أن القضية العامة ليست قضية مما يجري عليها الصدق أو الكذب وكذلك القوانين العلمية ليست قضايا، وإنما هي ـ في نظره ـ أشبه بتعليمات أو إشارات لتكوين قضايا عامة.

ولكن وصف «شليك» للقانون العلمي بهذا الوصف لا يخلو من مكابرة على حقيقة القانون العلمي، إذ إن صيغة القانون العلمي تعبر عن قضية، ويدعم ذلك ما قاله بوبر من أن «ما يميز القضية العلمية من القضية غير العلمية، هو أن الأولى يمكن تكذيبها تكذيب القضية العامة، إذا وجدنا

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٦٨.

حالة سالبة تتنافر مع هذه القضية»[1].

وقد صاغ هذه المشكلة الفيلسوف «برتراند رسل» معترضاً بها على مبدأ التحقق وملخص اعتراضه هو «أننا لو جعلنا معنى الجملة متوقفاً على وسائل تحقيقها لما كان للجملة معنى؛ لأنه ليس هنالك جملة كاملة في وسائل تحقيقها، ذلك لأن وسائل تحقيق الجملة تتناول النتائج التي يترتب على صدقها، وهذه النتائج تمتد ما امتد الزمن، وإذن فلا سبيل إلى معرفتها وبالتالي فلا سبيل إلى تحقيقها»[2].

ولحل هذه المشكلة ولتجاوز هذا المأزق وجد الدكتور زكي في الفيلسوف «آير» ملاذاً له وملجأً من هذه الورطة المنطقية، فإن «آير» قسم مبدأ التحقق من الوجهة المنطقية إلى قسمين، الأول: التحقق القوي، والثاني: التحقق الضعيف، فالتحقق القوي وسيلة لإثبات صدق القضية إثباتاً حاسماً لا احتمال فيه، وذلك مثل القضايا القبلية كقضايا المنطق والرياضة، ومثل القضايا الوجدانية التي تعبر عن الإحساسات والانفعالات الشخصية، وأما التحقق الضعيف فهو وسيلة لإثبات صدق القضية إثباتاً احتمالياً لا يقين فيه، وذلك مثل القضايا التجريبية العامة والقضايا التاريخية، ولذلك يقول «آير» منتقداً أسلافه: «إن الوضعية حين جعلت القضايا التجريبية العامة مما يتحقق تحقيقاً حاسماً كانت تطمع فيما هو مستحيل، ولا يمكن إقامة الصدق الكلي لقضية تجريبية بتأييد الخبرة الحسية لها مهما كثرت حالات تلك الخبرة، فكلما كثرت تلك الحالات كثر احتمال صدق القضية»[3].

وهكذا يرى الدكتور زكي ـ بناء على رأي «آير» ـ أن القضايا التجريبية العامة لا يمكن التحقق منها تحققاً قوياً حاسماً، لكن ممكن أن يتحقق منها

(١) «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص١٣٠.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٦.
(٣) «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود فهمي زيدان، ص٢٧٢.

تحققاً ضعيفاً احتمالياً ولذلك يقول حاكياً قول «آير» ومسلماً به: «... ويفرق الأستاذ «آير» بين نوعين من التحقيق، وهو يتحدث عن إمكان التحقيق من الوجهة المنطقية: التحقيق «القوي» والتحقيق «الضعيف»، فالتحقيق القوي يكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعِّمة لصدق القضية تدعيماً تاماً كاملاً، وأما الضعيف فيكون حين تأتي الخبرة مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال، ولما كانت القوانين العلمية «في العلوم الطبيعية» يستحيل فيها التحقيق الذي يجعلها يقينية، فتحقيقها إذن من النوع «الضعيف»... فلو استثنينا تحليل الحاصل ـ كالرياضة ـ وجدنا أن التحقيق دائماً هو سبيل الاحتمال والترجيح»[١].

لكن إذا كان التحقيق القوي خاصاً بالقضايا القبلية «تحصيل الحاصل» فلا معنى إذن لتقسيم التحقيق إلى قسمين؛ لأن القضايا القبلية «تحصيل الحاصل» كالقضايا الرياضية والمنطقية لا تدخل ـ أصلاً ـ في جملة القضايا التي يتعلق بها التحقق؛ لأنهم قرروا ـ كما سبق بيانه في أول المبحث ـ أن مبدأ التحقق خاص بعبارات الإثبات الإخبارية أو كما يسميها المنطق «القضايا التركيبية»، ولا علاقة له بالقضايا التحليلية، فيلزمهم الاعتراف بأن التحقق كله من قبيل التحقق الضعيف، هذا غاية ما يريدون إثباته!!!.

وفي موضع آخر يؤكد الدكتور زكي ما ذهب إليه «آير»، وذلك في سياق جوابه على اعتراض «برتراند رسل»، إذ يقول: «وقد كنا لنقبل هذا الاعتراض لو كنا نزعم أن التحقيق الذي نريده للجملة لكي يجعل لها معنى هو التحقيق الذي ينتهي بنا إلى اليقين الكامل، ولكننا نعترف بأن مدى علمنا إزاء أي جملة خبرية هو درجة من الاحتمال قد تعلو إلى حد شئت، لكنها لن تكون يقيناً كاليقين المألوف لنا في الرياضة...»[٢].

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٩٢.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٦.

وهذا التقسيم الجديد المبتدع لمبدأ التحقق ـ على ما فيه من مخالفة لكبار فلاسفة الوضعية المنطقية من المؤسسين «لحلقة فيينا» أمثال «شليك» و«وايزمان» وغيرهما ـ فإنه يدل على ضعف هذا المبدأ في ذاته، إذ قد تأثر بأول ضربة من معاول النقد الموجه له، فهل سيصمد طويلاً أمام الضربات التالية؟

وهنا أمام القضايا العامة الكلية يفقد «مبدأ التحقق» مصداقيته في كونه معياراً للتمييز بين ما له معنى من العبارات وما لا معنى له، فقد وقع المناطقة الوضعيون في تناقض صارخ حينما لم يجعلوا للعبارة الكلية معنى؛ لأنه لا يمكن التحقق منها، في وقت أنهم جعلوا لنفيها معنى، وهذا عين التناقض، لارتباط إثبات العبارة بنفيها، مثال ذلك عبارة «كل المعدن يتمدد بالحرارة» فهذه قضية كلية لا يمكن التحقق منها وبناء عليه فلا معنى لها، لكن عبارة «ليس كل المعدن يتمدد بالحرارة»، تصبح في ـ نظر المناطقة الوضعيين ـ عبارة لها معنى لأنه يمكن التحقق منها، مع أن كلتا العبارتين كلية.

ثانياً: أن القبول بمبدأ التحقق في نظريته الانطباقية، يستلزم الطعن في القضايا التاريخية، والنظريات العلمية التي لا تتضمن ملاحظة، ولم تبن على مشاهدة، مثل نظرية «آينشتاين» في الكون، التي بلغت درجة عالية من التجريد البعيد عن المشاهدة والملاحظة ويترتب على هذه المشكلة وقوع أصحاب هذه النظرية في مأزق التفريق بين الميتافيزيقا والعلم، مع ملاحظة أن العلم قد نشأ من الميتافيزيقا، بمعنى أن قضاياه غير قابلة للتحقق ثم أصبحت قابلة للتحقق، مثل القوانين العلمية العامة التي لا يمكن حصر جزئياتها وأفرادها، فحقيقة الوضعية المنطقية أنهم كما يقوله «كارل بوبر»: «في سعيهم إلى إبادة الميتافيزيقا، أبادوا معها العلم الطبيعي؛ لأن القوانين العلمية أيضاً لا يمكن إرجاعها إلى أحكام أولية عن الخبرة»[1].

---

(١) «نهاية الوضعية المنطقية، رودولف كارناب»، وداد الحاج حسن، ص٩٠.

ولذلك يرى «بوبر» ـ ورأيه حق ـ أن المدركات الحسية ليست المصدر النهائي لمعرفة الإنسان بالطبيعة، بحيث تكون هي المعيار الذي يميز المعرفة العلمية، وقد استند في نقده هذا إلى حجج منها:

* **الأولى**: أن عملية تعقب أية معلومة إلى أسسها النهائية ـ حتى وإن كانت معلومة تجريبية ـ هي عملية مستحيلة؛ لأنها تدخلنا في سلسلة من الإجراءات المعقدة.

* **الثانية**: أن الملاحظة الحسية للقضايا التجريبية ليست محض مدركات حسية، بل إن الملاحظة تتضمن عملاً للذهن وتأويلاً نابعاً منه، فليست هناك ملاحظة خالصة.

* **الثالثة**: أن محاولة تطبيق معيار التحقق باتساق سوف تبطل ما أسماه آينشتاين بالمهمة العليا للفيزيائي، مهمة البحث عن الأسس النظرية العامة[1].

وأمام هذه المشكلة يجد الدكتور زكي نفسه مضطراً ـ مرة أخرى ـ إلى تعديل تلك النظرية لإنعاش ذاك المبدأ، فيجد بغيته ـ تارة أخرى ـ في أستاذه «آير»، إذ إنه ـ تجاه تلك الضغوط الهائلة أمام تلك المشكلة ـ قسم «مبدأ التحقق» إلى قسمين: تحقيق مباشر، وتحقيق غير مباشر، فالتحقيق المباشر هو الذي بواسطته تحقق «القضية التي تعبر عن ملاحظات مباشرة، أو هي التي إذا أضفنا إليها قضايا تعبر عن ملاحظة مباشرة تؤدي بنا هي الأخرى إلى ملاحظة مباشرة»[2]، وأما التحقق غير المباشر فهو الذي بواسطته تحقق القضية ذات المقدمات التحليلية أو القبلية التي يمكن التحقق منها تحقيقاً مباشراً[3].

---

(١) انظر تلك الحجج كاملة: «الأسس الميتافيزيقية للعلم»، حسين علي حسن، ص٧٨ ـ ٨٠.
(٢) «الاستقراء والمنهج العلمي»، محمود فهمي زيدان، ص٢٧٤.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢٧٤.

ولذلك يقول «آير»: «إنني إذ أزعم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر إذا كانت هي نفسها عبارة شهادية «أي: عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة»، أو إذا كانت عبارة لو أضيفت إليها عبارة شهادية واحدة أو أكثر، استتبعت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات المضافة وحدها، وأزعم كذلك أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشرطين الآتيين: أولاً: لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة. وثانياً: لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية أو غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر، أو غير ممكن تحقيقها في ذاتها بطريق غير مباشر»[1].

وقد تابع الدكتور زكي الأستاذ «آير» في تقسيمه لمبدأ التحقق، إذ يقول: «هكذا يكون لدينا طريقان لتحقيق العبارة التي نزعم أنها ذات مضمون واقعي: طريق مباشر كأن يقول: «هذه بقعة مستديرة من اللون الأصفر» مشيراً إلى برتقالة، وطريق غير مباشر، بأن أستعين بعدد من الشواهد التي تضاف إلى الجملة المراد تحقيقها، فتهيئ لي مجموعتها وسيلة استنباط الخبرة الحسية التي يمكن أن أصادفها إذا كانت الجملة الأصلية صادقة»[2]، فمحور التحقيق غير المباشر ـ عند الدكتور زكي ـ يدور حول كثرة الشواهد المضافة للجملة المراد تحقيقها، لكنني أرى كما «يرى بوبر أن الكثير من المعتقدات الخرافية والعمليات المبنية على التجربة «في الزراعة مثلاً»، والتي نجدها في التقويمات الشعبية وكتب الأحلام تتعلق بالمشاهدات، وقد كانت دائماً مبنية على شيء ما يشبه الاستقراء، والمنجمون بشكل خاص زعموا دائماً بأن «علمهم» يستند إلى مادة وافرة من الاستقراءات التجريبية، ومع ذلك رفض التنجيم في العلم الحديث؛

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص٩٥.

لأنه لا يتناسب مع النظريات والمناهج المقبولة»[١]، فليس هناك أثر لكثرة الشواهد في التحقيق غير المباشر، بل المؤثر فيه هو قضاياه الأولية.

ومن المفارقات في منهج الدكتور زكي اعتماده في شرح التحقيق غير المباشر على الوسيلة الاستنباطية، إذ لطالما كان يقرر في مواضع عديدة من كتبه أن الاستنباط منهج عقلي لا ينبئ بجديد عن الوجود وكائناته، وأن حقيقة هذا المنهج الاستنباطي السلبية كشفت على يد فلاسفة التحليل المعاصر[٢]، لكن ما بال الدكتور زكي يستخدم هذا المنهج السلبي ـ في نظره ـ هنا؟!!.

ثالثاً: إذا كان «مبدأ التحقق» في نظريته الانطباقية يقضي بمقارنة ما تضمنته القضية أو الجملة المراد التحقق منها بما يقابلها في عالم الأشياء والوقائع، فكيف يمكن التحقق من الجمل المحتوية على إثبات وقائع غائبة لا يمكن إدراكها مثل الجملة القائلة: «إن على الوجه الآخر من القمر جبالاً وأودية»؟ لا سيما وأن العلم الحديث يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة.

إنه بالنظر إلى حقيقة مبدأ التحقق يلزم المناطقة الوضعيين أن يحكموا على تلك القضايا بأنها لغوٌ لا معنى لها؛ لأنه لا يمكن التحقق منها، ولو التزموا بهذا اللازم لوقعوا في مكابرة مضحكة بل ولهدموا البناء المستقبلي للعلم الحديث!!.

هنا يضطر الدكتور زكي أمام ضغط هذه المشكلة الهائل إلى أن يتنازل عن حصن مهم آخر من حصون مبدئه، إذ انتقل في تطبيق هذا المبدأ ـ أعني به مبدأ التحقق ـ من عالم الواقع إلى عالم الإمكان، وفارق كبير بين

---

(١) «نهاية الوضعية المنطقية»، وداد الحاج حسن، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٢، ص١٦٤.

العالمين، إذ التحقيق في عالم الإمكان لا يقارن فيه أسماء وحدود القضية بما يقابلها في عالم الأشياء والواقع، بل يكون محصوراً في ذهن مستخدمه وتفكيره.

ولذلك يقول الدكتور زكي محاولاً الإجابة عن تلك المشكلة: «فالمقياس الذي لا مقياس سواه لقبول كلامه، هو أن يكون ممكن التحقيق في حدود الخبرة الحسية، ونقول: «ممكن التحقيق» ولا نقول عن هذا التحقيق: إنه لا بد أن يقع فعلاً، ذلك لأن الكلام قد نقبله من الناحية المنطقية قبل أن نهمَّ في تحقيقه فعلاً، ما دمنا ندرك فيه إمكان التحقيق»[١].

وفي سياق جوابه عن هذه المشكلة يقرر أن كل ما يقبل من الجمل من الناحية المنطقية فإنه يمكن تحقيقها، ولو لم يمكن التحقق منها تجريبياً، ثم يأخذ في شرح أنواع الاستحالة المنطقية والتجريبية والفنية، ويحاول أن يوظفها لما يريد[٢]، ثم يلامس المشكلة فيقول: «. . . فالجملة القائلة: «إن على الوجه الآخر من القمر جبالاً» جملة مقبولة على الرغم من أن تحقيقها الفعلي مستحيل؛ القمر يواجهنا بنصف واحد بذاته لا يتغير فلا يرى سكان الأرض نصفه الثاني، هو مستحيل من الوجهة الفنية، إذ ليس لدينا الآن وسيلة نطير بها إلى القمر فنرى وجهه الآخر، وقد يكون مستحيلاً تجريبياً كذلك: بمعنى أنه ربما يقال: إن قوانين الطبيعة نفسها تحول دون أن تطير الطائرات في الفراغ الخالي من الهواء بين الأرض والقمر، ومع ذلك فالجملة مقبولة لأنها ممكنة التحقيق من الوجهة المنطقية، ففي وسعي أن أعرف نوع الخبرات الحسية التي يمكن للمشاهد أن يمارسها، إذا وقف الوقفة التي تمكنه من المشاهدة، وليس هنالك تناقض منطقي في أن يقف هذه الوقفة من القمر حتى على فرض وجود الاستحالة الفنية، بل

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨٥.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٨٩ ـ ٩٠.

والاستحالة التجريبية التي تحول دون ذلك من الوجهة العملية»[1].

ومن المفارقات المنهجية عند الدكتور زكي استعارته ـ في محاولته حل تلك المشكلة ـ مفهوماً ميتافيزيقياً جديداً ليرمم به بناء مبدئه من أثر ضرب معاول هذه المشكلة، وهذا المفهوم الميتافيزيقي الجديد هو الإمكان المنطقي، وإذا أردنا أن نحاكم هذا «الإمكان المنطقي» بأصول الدكتور زكي الفلسفية، فلنا أن نتساءل: ما المعطى الحسي لهذا الإمكان المنطقي؟ ماذا بقي للإمكان المنطقي المفصول عن الإمكان التجريبي من معنى غير مفهومه الميتافيزيقي الذي لا أثر له على صورة الواقع الخارجي، وليس له علاقة بالمعطيات الحسية؟!!

ومما يبين اضطراب منهج الوضعيين المناطقة القائلين بالإمكان المنطقي في هذا الباب سؤال مهم وهو: ما الوسيلة التي يمكن بها أن نحكم على قضية ما بأنه يمكن تحقيقها تحقيقاً منطقياً؟ هل يكون ذلك عن طريق الخبرة الحسية أو عن غيرها؟

وهم ـ تجاه هذا السؤال المفصلي ـ بين جوابين أحلاهما مر:

* **الأول**: إما أن يقولوا: إن الوسيلة في ذلك تأتي من غير طريق الخبرة الحسية، وبهذا الجواب ينهار بناؤهم الفلسفي والمعرفي، إذ بجوابهم هذا سلموا بمعرفة مستقلة عن الخبرة والتجربة الحسية، وهذا هدم لأصل فلسفتهم الحسية التي تحصر المعرفة في الظواهر الحسية.

* **الثاني**: إما أن يقولوا: إن الوسيلة في ذلك تأتي من طريق الخبرة الحسية، وبهذا الجواب لا يمكنهم تجاوز مشكلة التحقق من العالم الغائب الذي لا يمكن إدراكه؛ لأن هذا العالم الغائب لا يمكن للخبرة الحسية أن تكون وسيلة لإثباته، ومن ثم تصبح كل المحاولات لتجاوز هذه المشكلة مخفقة، بل يلزمهم ـ على هذا الجواب ـ أن يسفهوا الجهد العلمي الذي

(١) المصدر السابق، ص٩١.

يطرح مثل هذه القضايا على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها.

والمتأمل في القول بإمكانية التحقق المنطقي في حالة تعذر التحقّق التجريبي ـ وهذا ما قرره الدكتور زكي ـ يجد أنه يعود في حقيقته إلى نظرية الاتساق التي رفضها الدكتور زكي سلفاً، ووجه ذلك أن نظرية الاتساق والإمكان المنطقي ينطلقان من منطلقات بعيدة عن الواقع الخارجي والمفهوم التجريبي الذي يملك إضفاء الشرعية العلمية ـ في نظر الدكتور زكي ـ على هذا المبدأ.

ويكاد عجبي لا ينقضي من موقف المناطقة الوضعيين ـ ولا سيما الدكتور زكي ـ من استعمالهم المغرض لمبدأ التحقق، فإنهم يردون العبارات والجمل الميتافيزيقية بدعوى مبدأ التحقق ويقصدون به التحقق في الواقع لا إمكانية التحقق المنطقي، وإذا كانوا أمام الجمل المحتوية على إثبات وقائع غائبة لا يمكن إدراكها قبلوها بنفس المبدأ، لكن بمعنى الإمكان المنطقي، وهذا منهج انتقائي مذموم لا يصدر إلا ممن كان مضطرباً في منهجه أو ممن يحمل هوى ـ لا علماً ـ في قلبه!!، إذ لا يصح ـ من جهة معيار التحقق ـ أن نفرق بين الجمل الميتافيزيقية والجمل المحتوية على إثبات وقائع غائبة لا يمكن إدراكها، إذ الجمل الأولى نظير للثانية فيلزم من إثبات الثانية إثبات الأولى، ولذلك يمكن ـ بالنظر إلى مبدأ التحقق ـ أن نتحقق من الجمل الميتافيزيقية تحققاً منطقياً بالوسيلة الاستنباطية وبالاستعانة بعدد من الشواهد التي تضاف إلى الجملة الميتافيزيقية، وهذا على غرار ما سطره الدكتور زكي في شرحه للتحقق غير المباشر، لا سيما إذا كان محتوى هذه الجملة الميتافيزيقية غيوباً شرعية دينية يمكن الإحساس بها، لكننا لا نستطيع الإحساس بها لاعتبارات أخرى، ذلك لأن «الأعيان منها ما هو محسوس، ومنها ما ليس بمحسوس، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوساً لنا، فلا نشهده

الآن، بل هو غيب عنا، ولكن هو مما يمكن إحساسه، ومما يحسه الناس بعد الموت»[1]، والحق أن مبدأ التحقق ـ عند المناطقة الوضعيين ـ مبدأ بعيد كل البعد عن التجرد العلمي، إذ هو مبدأ صنع بإملاء من مقتضيات فلسفية مذهبية، لم تملِه الضرورات العلمية الخاصة بالممارسة العملية ـ كما يزعمه المناطقة الوضعيون ـ بل أملته التصورات الفلسفية القائمة على إرادة التمييز التعسفي بين ما يقبل وما يرد من العبارات!!.

رابعاً: إذا كان مبدأ التحقق في نظريته الانطباقية يقضي بمقارنة ما تتضمنه القضية من أسماء وحدود بما يقابلها في عالم الأشياء والوقائع الجزئية، فكيف يمكن التحقق من الكليات غير محددة الأعضاء والجزئيات؟ إذ إن أفراد موضوع الكليات غير محددة الأعضاء والأفراد يستحيل التحقق منها لاستحالة حصرها، مثال ذلك «كل غاز يقل حجمه إذا زاد الضغط الواقع عليه»، فإنه يستحيل إحصاء الحالات الفردية التي منها تتكون عبارة «كل غاز»، ومن ثم فإنه يستحيل التحقق منها!

وقد هرب بعض الفلاسفة التحليليين من هذه المشكلة برفض القضايا الكلية غير محددة الأعضاء ـ أصلاً ـ ولم يقبلوا من أنواع القضايا إلا القضايا الذرية أو القضايا المركبة من عدد من القضايا الذرية، مثل «إذا كان هذا الغاز يقل حجمه فإنه يقل حجمه إذا زاد الضغط الواقع عليه»، ففي هذه القضية تحديد هذه الكلية باسم «الإشارة» «هذا» وهو ما يسمى عندهم بالقضية الذرية.

لكن الدكتور زكي يرى أن هروبهم من هذه المشكلة يوقعهم في مشكلة رفض تلك القضايا الكلية غير محددة الأعضاء، وهذا ـ في نظر الدكتور زكي ـ تستتبعه نتائج خطيرة في التفكير العلمي، إذ يستلزم إنكار قبول كل فكرة تتناول عدداً لا نهائياً من الأفراد، مثل وصف الخط

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/ ٣٣.

المستقيم بأنه عدد لا نهائي من النقط، ويستلزم أيضاً إنكار إمكانية التحقّق من القوانين العلمية الطبيعية؛ لأن كل قانون منها يشتمل على حالات لا نهائية في تطبيقه[١].

ويرى الدكتور زكي أن الحل الأمثل للخروج من هذا المأزق ومن تلك المشكلة، هو جعل العبارة العامة المطلقة دالة قضية لا قضية، فهي ـ في نظره ـ عبارة ناقصة بها رمز لمجهول ولا بد من تحويلها إلى قضية كاملة قبل الحكم عليها وتحقيقها، وهذا التحويل يتمثل في إحلال مكان الرمز المجهول اسماً جزئياً مسماه موجود في عالم الواقع، ويضرب الدكتور زكي على ذلك مثالاً بقوله: «فهل قولي عن الذهب: إن وزنه النوعي مقداره كذا قول صادق أو غير صادق؟ الجواب: هذا قول ناقص لا يحكم عليه إلا إذا كمل، فهو بصورته هذه تحليلية: س قطعة من الذهب ووزنها النوعي هو كذا، ولا يمكن الحكم على مثل هذه العبارة بأنها صادقة إلا إذا وجدت ما يملأ مكان «س»؛ أي: إلا إذا وجدت قطعة من الذهب وأجريت عليها التجربة لأستيقن من صدق العبارة أو عدم صدقها»[٢].

وموقف الدكتور زكي من تلك المشكلة لا يختلف ـ في حقيقته ـ عن موقف من يرفض القضايا الكلية غير محددة الأعضاء، ومنها القانون العلمي العام، إذ إن مثل هذه القضايا لا مفهوم لها ولا معنى عند الدكتور زكي، إلا إذا حولت إلى قضية ذرية جزئية، فالموقفان يتفقان على رفض هذه القضايا، والسبب في ذلك أنهم ينطلقون من مفهوم فلسفي واحد وهو المفهوم الحسي، بينما يقبل المنهج الشرعي مثل هذه القضايا ويمكن أن يتحقق من صدقها بواسطة مبادئ عقلية ضرورية مثل مبدأ السببية وقانون الاطراد، وهما بلا ريب يملكان الإجابة المقنعة الصحيحة عن مشكلة الاستقراء كما أوضحته في مبحث سابق.

---

(١) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٨٩ ـ ١٩٠.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

خامساً: أن مبدأ التحقق مبدأ جامد، يريد سجن العلم ومحاصرته، فهو يتنكر للجانب التاريخي للعلم، فكثير من المشاكل التي يعتقد أنها ميتافيزيقية بواسطة هذا المبدأ الجامد ثبتت علميتها في مرحلة من مراحل تطور العلم، كما أن كثيراً من المفاهيم التي لم يكن العلماء يشكون في علميتها، أثبت العلم في مرحلة من مراحله المتقدمة أنها مفاهيم زائفة، فمثلاً قضية «إمكان تحويل المعادن إلى ذهب» اختلفت النظرة إليها حسب مختلف أطوار العلم وتغير مدلولها عبر تاريخ العلم تبعاً لنظريات الذرة، يقول ماكس بلانك عن هذه القضية: «كان لهذه المشكلة معنى عميق في الفترة التي انتشرت فيها السيمياء إلا أنه بظهور النظرية الكيميائية للذرة، والتي تعتبر كل ذرة مكونة من عنصر ثابت وغير قابلة لأن تتحول إلى ذرة أخرى، فقدت المشكلة معناها، وصار من غير المعقول والمنطقي إعارتها أي اهتمام، أما اليوم، وبعد أن أصبحت الفيزياء تتبنى نموذجاً للذرة يعتبر ذرة الذهب لا تختلف عن ذرة الزئبق إلا بنقص إلكترون واحد، فقد عاد الاهتمام من جديد بالمسألة»[1].

وهذا يبين لك أن للتفكير الفلسفي الميتافيزيقي دوراً مهماً في تغذية التفكير العلمي التجريبي، فالعلاقة بين الفلسفة والعلم علاقة اتصال وجدل، لكن مبدأ التحقق الجامد يريد أن يكبح نمو العلم ويضيق عليه الخناق ويفسره على نظره الأيديولوجي، فهذا المبدأ يتنافى مع بنية العلم التي تقوم على الانفتاح والجدل، إذ إن العلم يتجاوز نفسه باستمرار ويعيد النظر في قيمه ومسلماته، فهو غير ناجز النمو وغير تام الاكتمال.

سادساً: إن المتأمل في «مبدأ التحقق» بنظريتيه المطابقة والاتساق يجد أنه يفتقر إلى معيار الصدق الذاتي، فما دام أن مؤدى هذا المبدأ وهو الجملة القائلة «معنى القضية هو طريق تحقيقها» في محيط الكلام المقبول

(١) «فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع»، سالم يفوت، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

الذي يحمل معنى، فهو ـ بالنظر للمبدأ نفسه ـ بحاجة للتحقق من صدقه لكننا إذا حاكمناه ـ بالمعيار المعرفي الوضعي المنطقي ـ فإنه يمكن أن يكون جملة تحليلية لا تفيد شيئاً، وإما أن يكون لغواً لا معنى له، ولا ثالث لهذين الاحتمالين.

ووجه ذلك أن الكلام المقبول ذا المعنى ـ في نظر المنطق الوضعي ـ قسمان فقط: تحليلي وتجريبي، فإذا كان «مبدأ التحقق» من القسم الأول فهو تحصيل حاصل لا يخبر عن العالم الخارجي بشيء، فوجوده مثل عدمه؛ لأنه لا علاقة له بالواقع الخارجي فضلاً عن أن يكون معياراً له، وإذا كان من القسم الثاني فأين الخبرة الحسية للتحقق منه؟ وقطعاً أنه ليس هناك خبرة حسية يمكن من خلالها التحقق من مبدأ التحقق، فيترتب على ذلك الحكم على هذا المبدأ باللغو، وعندئذٍ لا يصلح أن يكون معياراً للصدق أو للتفرقة بين ما له معنى من العبارات وما لا معنى له؛ لأنه خالٍ من المعنى.

وهذا الاعتراض هو جوهر اعتراض «برتراند رسل» على «مبدأ التحقق» عند المناطقة الوضعيين[١]، وقد تصدى الدكتور زكي لهذا الاعتراض قائلاً: «ولسنا ندري بماذا نجيب إلا بشيء من منطق رسل نفسه، وهو نظريته في الأنماط المنطقية التي تجعل نوع الحكم الجائز في نمط معين غير جائز في نمط آخر، فما تحكم به على الأفراد لا يصلح للحكم على الفئات، وما يصلح للحكم على الفئات لا يصلح هو نفسه للحكم على فئات الفئات وهكذا، فإن جمعت قائمة من قضايا وأمكنك أن تصف كلاً منها بوصف ما، فلا يجوز أن تقول هذا الوصف نفسه بالنسبة لمجموعة القضايا كلها، وعلى ذلك فلا يجوز أن أطالب بتطبيق المبدأ الذي أطبقه على أعضائه القائمة وهي فرادى، على الجملة العامة التي تقال

---

(١) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٧٧.

عن سائر هذه الأعضاء دفعة واحدة، إن مصداق كل جملة مفردة هو الواقعة الخارجية التي جاءت تلك الجملة لتصفها، أما الجملة العامة التي تقال عن مجموعة الجمل المفردة فمصداقها هو الجمل المفردة نفسها لا عالم الواقع وعالم الخبرة المباشرة، ومن هنا لم يكن يجوز للناقد أن يسأل عن الخبرة التي نؤيد بها قضية عامة تقال عن سائر القضايا»[1].

فالدكتور زكي يعتمد ـ في إجابته تلك ـ على نظرية الأنماط المنطقية التي وضعها رسل، إذ يقرر أن مبدأ التحقق عبارة وقضية تتحدث عن قضايا وعبارات من غير نمطها وجنسها، بل من نمط آخر فلا يصلح لعبارة «مبدأ التحقق» ما يصلح للعبارات والقضايا الأخرى التي هي أدنى منها نمطاً، فإذن «مبدأ التحقق» قضية تحكم على غيرها ولا تحكم على نفسها.

وقد شرحت نظرية الأنماط المنطقية في مبحث الفلسفة التحليلية بما يغني عن إعادته هنا، إلا أني أنبه إلى أن الأصل في نظرية الأنماط المنطقية نابع من تطبيقها على الرموز الرياضية، إذ هدف هذه النظرية مناقشة المشكلات الرياضية، ومع ذلك فإن بعض الباحثين أمثال الدكتور زكي يحاول تطبيقها حتى على غير الرموز.

وإذا طبقت على غير الرموز فإنها تصنف كلاً من العبارات المكونة من أسماء وأفعال وصفات إلى فئات متعددة بأنماط مختلفة: الأولى: فئات الأفراد كأسماء الأعلام مثل «عمرو»، الثانية: الفئات أو أسماء الأصناف مثل «إنسان»، الثالثة: فئات الفئات أو أسماء أصناف الأصناف مثل «حيوان» وهكذا بتعدد الأجناس.

وقد رتبت هذه النظرية على ذلك التصنيف الحكم بالخطأ على مساواة الكلمتين من نمط واحد في الحكم، أو مساواة الكلمة ذات النمط الأعلى بالكلمة ذات النمط الأدنى، وبناء عليه فإنه يصح أن تقول: «زيد إنسان»،

(١) المصدر السابق، ص٢٧٧.

ولا يصح أن تقول: «الإنسان إنسان» لأنه يتضمن مساواة للكلمتين من نمط واحد في الحكم، وكذلك لا يصح أن تقول: «الحيوان إنسان» لأنه يتضمن مساواة الكلمة ذات النمط الأعلى وهي «الحيوان» بالكلمة ذات النمط الأدنى وهو «إنسان» في الحكم.

ويريد الدكتور زكي أن يوظف هذه النظرية للإجابة عن ذاك الاعتراض، إذ يقرر أن مبدأ التحقق من نمط أعلى من نمط القضايا التحليلية والقضايا التجريبية، ومن ثم فإنه لا يصح أن يحكم على مبدأ التحقق بما يحكم به على القضايا التحليلية والقضايا التجريبية وإلا وقعنا في المحظور وهو الخلط بين الأنماط.

ولكن محاولة الدكتور زكي للإجابة عن هذا الاعتراض ضعيفة وذلك من أوجه:

* **الأول**: أن وصف «مبدأ التحقق» بخلوه من المعنى لم يصدر من «رسل» فقط، بل صدر من مبتكر وواضع هذا المبدأ وهو «فتجنشتين» فإنه قد تحول من آرائه الأولى والتي يقبل فيها هذا المبدأ إلى الحكم على تلك الآراء بما فيها «مبدأ التحقق» بالخلو من المعنى ولذلك يقول: «إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى...»[1].

* **الثاني**: أن نظرية الأنماط المنطقية التي اعتمد عليها الدكتور زكي في إجابته تلك نظرية غامضة لم ترق إلى درجة الاحتجاج بها، وهذا ما اعترف بها واضعها «رسل» نفسه إذ يقول: «إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مهوشة غامضة»[2]، ويقول عنها: «إنني ما اقتنعت على الإطلاق بأن نظرية الأنماط ـ كما خدمتها ـ نظرية نهائية»[3].

---

(١) «مقدمة نقد العقل الوضعي»، إبراهيم فتحي، ص٢٩.
(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٨٨.
(٣) «فلسفة برتراندرسل»، محمد مهران، ص٢٧٨.

* **الثالث**: يمكن قبول هذه الإجابة لو أن تطبيق المبدأ على نفسه يؤدي إلى تناقض ظاهري، مثل القول بأن كل حكم عام خاطئ، إذ لا يمكن أن نرد هذه الجملة بدعوى أنها كذلك جملة عامة فتكون خاطئة، أو مثل مشكلة الكذاب «آيمنديس» الكريتي القائل: «كل الكريتيين كذابون»، إذ لا يمكن أن نحكم على مقالته تلك بالكذب؛ لأنه نفسه كريتي، فمتى أدى تطبيق الحكم على نفسه إلى مثل هذا التناقض جاز استثناؤه من هذا التطبيق، ولكن ليست هذه الحال في مبدأ التحقق.

* **الرابع**: أن القول بأن عبارة «مبدأ التحقق» نمط أعلى من نمط القضايا التحليلية والقضايا التجريبية مجرد دعوى تحتاج لإثباتها دليلاً، والمقطوع به أن عبارة «مبدأ التحقق» لا تخرج عن دائرة المعرفة، إذ هي خبر، وما دام أنها خبر فلا بد أن يتحقق من صدقها بمعيار التحقق نفسه.

* **الخامس**: لو سلمنا أن عبارة «مبدأ التحقق» من نمط أعلى من نوعي المعارف وبذلك فإنها حاكمة لا محكومة ـ كما يقرره الدكتور زكي ـ للزم من ذلك لوازم باطلة منها عدم خضوع قواعد علم النحو للأحكام والمبادئ النحوية، ومنها عدم خضوع قواعد المنطق للمبادئ المنطقية، وذلك بسبب أن قواعد النحو والمنطق من نمط أعلى مما تضمَّناه فهي حاكمة لا محكومة، وهذه لوازم باطلة قطعاً، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

* **السادس**: أن إجابة الدكتور زكي باعتماده على نظرية الأنماط المنطقية تفتح باب الحجة على مصراعيه للمسائل الميتافيزيقية، إذ يمكن أن يسحب الميتافيزيقي نظرية الأنماط المنطقية على كل المبادئ الميتافيزيقية، فيحكم لها بالقبول لأنها لا تقبل التحقيق، بل هي حاكمة لا محكومة، إذ إنها من نمط أعلى، وهذا يوقع المنطق الوضعي في حرج.

والحق أن «مبدأ التحقق» ـ ما دام أنه يتحدث عن واقع موضوعي وهو العبارات المقبولة ـ فهو عبارة إخبارية يجب أن ينطبق عليها ما ينطبق

على غيرها من معايير القبول والرفض، ولذلك ذهب بعض المناطقة الوضعيين وعلى رأسهم «كارناب» إلى القول بأن «مبدأ التحقق» ينبغي ألا يقرأ على أنه عبارة، بل على أنه افتراض أو اقتراح أو توصية، وهذا تراجع آخر عن حصن آخر من حصون هذا المبدأ أمام ضغط هذا الاعتراض ولكن إذا كان «مبدأ التحقق» مجرد توصية أو اقتراح فما أسهل رد هذه التوصية ورفض هذا الاقتراح من قبل الميتافيزيقيين!![1].

وبذلك كله يظهر افتقار هذا المبدأ إلى دعامات منطقية مقنعة يمكن أن يعتمد عليه في قبول ورد العبارات، ومن ثم فإنه لا يمكن قبوله ـ بضعفه واضطرابه ـ مبدأ يعتمد عليه.

(١) انظر: «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام، ص١٣٩.

المبحث الثاني
صدق القضايا الرياضية والمنطقية

توطئة:

موضوع هذا المبحث تفسير الصدق المطلق واليقين التام لقضايا الرياضة والمنطق عند الدكتور زكي، ولا ريب أن هناك إجماعاً بين الفلاسفة والمناطقة على يقين هذه القضايا المستقل عن الخبرة الحسية والتحقيق التجريبي، ولم يخالف في ذلك إلا الفيلسوف «جون أستيورت مل»، كما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً.

ولقد بدأت الأبحاث الفلسفية والمنطقية الجادة في مشكلة صدق القضايا الرياضية والمنطقية منذ التميز الذي أفاد به «كانت» بين ما هو قبلي وما هو بعدي[1]، والتميز بين ما هو تحليلي وما هو تركيبي، وعلى أساس

(١) تعني كلمة «قبلي»: ما هو غير تجريبي أو ما هو مستقل عن الخبرة الحسية، وتعني كلمة بعدي، ما هو مشتق من الخبرة الحسية، والقبلي والبعدي صفتان تسندان إلى =

هذا التمييز بين ما هو قبلي وما هو بعدي وبين ما هو تحليلي وما هو تركيبي، ميزت عامة المدارس والمناهج الفلسفية الحديثة بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة، وبين القضايا الطبيعية من جهة أخرى، بأن الأولى يقينية مستقلة عن التجربة، والثانية احتمالية متوقفة على التجربة، إلا أن غالب الفلاسفة قبل «مل» لا يفرقون ـ من حيث الأساس المنطقي بين العلوم الطبيعية ـ التي تنتسب إلى القضايا التركيبية ـ والعلوم الرياضية والمنطقية ـ التي تنتسب إلى القضايا التحليلية ـ لكنهم يختلفون في نتائج عدم التمييز والتفريق بين هذه العلوم، فـ «مل» يجعل كل القضايا ـ الطبيعية والرياضية والمنطقية ـ احتمالية قائمة على التجربة، وأما الآخرون فيجعلونها كلها ضرورية قبلية مستقلة عن التجربة.

والصواب التفريق بين القضايا الرياضية والمنطقية وبين القضايا الطبيعية من جهة اختلاف طرق المعرفة ودرجاتها فيهما، فطريق المعرفة للقضايا الرياضية البحتة والمنطقية المعارف القبلية السابقة على التجربة، ودرجة المعرفة فيها اليقين المطلق والضرورة، وأما طريق المعرفة لقضايا العلوم الطبيعية فهو التجربة، ودرجة المعرفة فيها مختلفة، فالغالب عليها الاحتمال والظن، وقد تبلغ درجة اليقين من طريق الدليل الاستقرائي وقانون الاطراد.

فظهر من ذلك أن المحور في معرفة نوع صدق القضايا هو الدليل لا أنواع القضايا، فلربما بلغت القضايا الطبيعية مبلغ الضرورة واليقين بالاعتماد على دليلها، لكن يظل الفرق الذاتي قائماً بين صدق القضايا الرياضية والمنطقية، وبين صدق القضايا الطبيعية وذلك من أوجه:

الأول: أن صدق القضايا الرياضية والمنطقية صدق ضروري، لا يمكن أن نتصور إمكان الشك فيه أو إمكان تصور نقيضها، وهذا على

= التصورات أو إلى القضايا. انظر: «المعجم الفلسفي»، صليبا ١/ ٢١٤، ٢/ ١٨٤.

عكس صدق القضايا الطبيعية، فإننا ـ بداهة ـ نعرف الفرق من حيث الصدق بين «١+٢=٣»، والمغناطيس يجذب الحديد، فالأولى لا يمكن تصور نقيضها أو إمكان الشك فيها، والثانية يمكن الشك فيها، بل ويمكن تصور نقيضها.

الثاني: أن الصدق الضروري للقضايا الرياضية والمنطقية، يبلغ منذ تصورهما إلى درجة لا يمكن له مجاوزتها، ومن ثم لا تفيده كثْرة الأمثلة والتجارب شيئاً، وهذا بعكس صدق القضايا الطبيعية، الذي يزداد بازدياد الأمثلة والتجارب، فصدق تمدد المعادن وغليان الماء بالحرارة ـ مثلاً ـ يزداد بازدياد الأمثلة والتجارب، وهذا بعكس صدق «٥+٥=١٠»!!.

الثالث: أن الصدق الضروري للقضايا الرياضية والمنطقية صدق مطلق في كل عالم، أما صدق القضايا الطبيعية فهو صدق نسبي خاص بالعالم الخارجي الذي وقعت فيه التجربة، فإنه من الممكن تصور ماء في غير عالمنا لا يغلي عند الدرجة المعينة من الحرارة، إذ إن التجربة لم تقع إلا على بعض مياهنا في العالم الذي نعيش فيه، أما صدق القضايا الرياضية والمنطقية فعلى عكس ذلك فـ «٢+٢=٤» صادقة على أي عالم نتصوره[١].

أولاً: إشكالية صدق القضايا الرياضية والمنطقية وموقف زكي نجيب محمود منها:

علم مما سبق أن هناك إجماعاً بين المناطقة والفلاسفة إلا من شذ منهم وهو الفيلسوف «مل»، على ضرورة ويقين القضايا الرياضية البحتة والقضايا المنطقية، ومن هؤلاء الفلاسفة ـ بلا ريب ـ الفلاسفة التجريبيون، لكن بمجرد إقرارهم بضرورة ويقين القضايا الرياضية المنطقية وقعوا في

(١) انظر: «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

مأزق منطقي، ووجه ذلك هو أن إقرارهم بضرورة ويقين مثل هذه القضايا يصطدم بأصل فلسفتهم، الذي يقوم على أن المصدر الوحيد للمعرفة هو الاستقراء التجريبي، المبني على الظواهر الحسية، والمجرد من المبادئ العقلية، وهذا الاستقراء التجريبي لا يوصل إلى اليقين ألبته، فإذا كانت المعرفة كلها تقوم عندهم على أساس الاستقراء التجريبي وهو ظني، فكيف إذن يفسرون يقين القضايا الرياضية والمنطقية؟! إنه يلزمهم ـ للإجابة عن هذا المأزق المنطقي الحرج ـ أحد موقفين أحلاهما مر:

الأول: أن يحكموا على القضايا الرياضية والمنطقية ـ وهما بلا ريب نوعان من أنواع المعرفة البشرية ـ بأنها قضايا استقرائية تجريبية احتمالية مثل القضايا الطبيعية، وبذلك يزول الفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة وبين القضايا الطبيعية من جهة أخرى، وهذا عين ما التزم به الفيلسوف التجريبي «مل»، هروباً من هذا المأزق المنطقي الذي أوقعهم في التناقض، لكن محاولة «مل» تعد بلا شك إخفاقاً ذريعاً في تفسير المعرفة البشرية، ومكابرة على واقع تلك القضايا وحقيقتها، وليس المجال هنا مجال نقض قوله.

ويمكن لهذا الموقف أن ينقذ الفلاسفة التجريبيين من التناقض المنطقي الفلسفي، إذ إن هذا الموقف يتسق مع أصول مذهبهم الحسي، لكنه يبرقعهم بالاخفاق الذريع في تفسير المعرفة البشرية، إذ يلزمهم نفي الضرورة واليقين عن القضايا الرياضية والمنطقية ولذلك لم يلتزموا بهذا الموقف.

الثاني: أن يحكموا على القضايا الرياضية والمنطقية بالضرورة واليقين المطلق المستقل عن التجربة، لكن لا بد لهم ـ إذا أرادوا أن يقفوا هذا الموقف ـ أن يرتدوا عن موقفهم من المعرفة البشرية وعن أصولهم الحسية، وذلك بالاعتراف أن هناك مصدراً آخر للمعرفة غير التجربة!! وما يكون يا ترى غير العقل، إذ هو المصدر الوحيد للضرورة واليقين؟!

وهذا الموقف يحفظ للفلاسفة التجريبيين قولهم بصدق ويقين القضايا الرياضية والمنطقية من التناقض، ويمكنهم من التمييز العلمي المنضبط بين القضايا الرياضية والمنطقية وبين القضايا الطبيعية، لكنه يهدم أصول فلسفتهم الحسية، وهذا ما لا يمكن أن يتقبلوه!!

وقد واجه المناطقة الوضعيون ـ ومنهم الدكتور زكي ـ هذه المشكلة المنطقية، ولم يهربوا منها أو ينكروها كما فعل أسلافهم من التجريبيين، فقد أقروا بالفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة، وبين القضايا الطبيعية من جهة أخرى، وفسروا ضرورة ويقين القضايا الرياضية والمنطقية بأنهما ذاتيان، ليس لهما مصدر سوى القضية نفسها، إذ هي عندهم، تكرار لفظي لا يحمل معنى الإخبار، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «... جاء فلاسفة التحليل المعاصر فألقوا ضوءاً جديداً على طبيعة القضية الرياضية، وإذا بهذا الضوء الجديد يزيل كل هذه المشكلات بضربة واحدة، وإن هذا الكشف عن طبيعة القضية الرياضية ليعد أهم كشف فلسفي في القرن الأخير كله، وهو موضوع الثورة في الفلسفة المعاصرة كلها، فيقين الرياضة ليس له مصدر سوى أن القضية الرياضية تكرار لفظي في الرموز، فلا فرق في طبيعة العبارة الرمزية بين أن تقول ٢+٢=٤ وبين أن تقول إن الماء هو الماء»[1]، وفي موضع آخر يعرض لتلك المشكلة مع جوابه عليها، إذ يقول: «.. أكبر مشكلة كانت تقف في وجه التجريبيين هي هذه، إذا قلنا: إن العلم أساسه التجربة الحسية، فبماذا نعلل يقين الرياضة والمنطق مع أن قضايا هذين العلمين لا تأتي عن طريقه الحواس؟ فالنتيجة التي انتهت إليها الوضعية المنطقية في ذلك، هي أنه بتحليل قضايا هذين العلمين تبين أنها جميعاً تحصيل حاصل ولا تقول شيئاً جديداً...»[2].

وفي موضع ثالث جعل الدكتور زكي ذلك الجواب ميزة تميز

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٦٤.

(٢) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٤٣.

المناطقة الوضعيين عن أسلافهم، إذ يقول: «رجال المذهب الوضعي التحليلي المعاصر يتفردون بما يميزهم حتى عن أسلافهم الأقربين، في القرن التاسع عشر ـ مثل «مل» و«ماخ» و«كارل بيرس»، إذ يتميزون.. بتفرقتهم بين قضايا المنطق والرياضة من جهة، وقضايا العلوم الطبيعية من جهة أخرى، على حين كان المحللون السابقون يفسرون هذه بما يفسرون تلك كما فعل هيوم نفسه، أو يفسرون تلك بما يفسرون هذه كما فعل «مل»، حين رد القضايا الرياضية إلى أصول حسية، وفي كلتا الحالتين إشكال، ففي الحالة الأولى ينتهي الأمر بالتشكك في العلوم الطبيعية ما دامت لا توصل إلى يقين الرياضة، وفي الحالة الثانية ينتهي الأمر بجعل قضايا الرياضة احتمالية لا يقينية»[1]، فحقيقة القضايا الرياضية والمنطقية ـ عند الدكتور زكي ـ قضايا تكرارية تحليلية، مقياس الصدق والكذب فيها يعتمد على تحليل القضية أو العبارة أو الجملة، بحيث توضع إلى صورة أخرى تساويها، وذلك بناء على ما تواضعنا عليه في طريقة استعمال الألفاظ والرموز وتحديد معانيها[2].

والمقصود أن المنطق الوضعي المتمثل في فكر الدكتور زكي يفسر ضرورة ويقين القضايا الرياضية والمنطقية بخلوها من الإخبار، وبكونها تحصيل حاصل لا تفيد شيئاً جديداً، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «ودعوانا هي أن القضية الرياضية تستمد يقينها من لفظها.. بل إن من يطلب اليقين الرياضي، هو بمثابة من يطلب من المتكلم أن يكرر الموضوع ولا يضيف إليه خبراً جديداً»[3]، ويقول عن صدق القضايا المنطقية وهي صنو القضايا الرياضية: «مبادئ المنطق كقضايا الرياضة ـ وإن تكن أعم منها ـ يقينية وضرورية.. إن يقينها وضرورتها ناشئان عن كونهما صورة

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٤٦ ـ ١٤٧.
(٢) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ص١/٤٦.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٦٧.

فارغة من الفحوى، فهي تحصيل حاصل»[١].

ولما كانت القضايا الرياضية والمنطقية ـ في فكر الدكتور زكي ـ خالية من الإخبار رتب على هذا الوصف عزل تلك القضايا عن الواقع عزلاً تاماً، وجعلها مجرد اتفاقٍ ومواضعة يمكن أن تتغير قواعدها ويستبدل غيرها بها، وفي ذلك يقول الدكتور زكي مفسراً ضرورة ويقين القضايا الرياضية والمنطقية على ضوء نظرية المواضعة اللغوية: «ومبادئ المنطق ـ كقضايا الرياضة ـ هي كذلك صورية خالصة؛ لأنها قوالب فارغة من المضمون الحسي، فصدقها إن يكن ضرورياً والعلم بها إن يكن قبلياً، فما ذلك إلا لأنها لا تقول شيئاً إيجابياً عن الطبيعة، بحيث تتعرض من أجله للخطأ، فهي في صميمها ليست إلا قواعد وضعناها لنستخدم الرموز اللغوية على أساسها، وليس فيها شيء من الحق فوق ذلك»[٢].

ونظرية المواضعة اللغوية ترى أن الصدق الضروري لقضايا الرياضة والمنطق يعتمد على ما تواضع الناس عليه، في استخدام صحيح للألفاظ أو إعطاء معانٍ متواضع عليها لتلك الألفاظ، لكن تفسير ضرورة ويقين القضايا الرياضية والمنطقية بالمواضعة اللغوية يستبطن تناقضاً واضحاً، إذ إن المواضعة اللغوية حادثة وليس في قواعدها ضرورة منطقية، وهذا يعني إمكان تغييرها أو الإتيان ببديل عنها، بينما القضية الضرورية يستحيل ألَّا تكون صادقة ولا يمكن إيجاد بديل عنها، بل ولا يمكن الاستغناء عنها، فكيف يصح تفسير ما هو ضروري بما هو ممكن؟! أم كيف يمكن شرح ما هو يقيني بما هو ظني؟!

لكن غاية ما تفيده نظرية المواضعة اللغوية ـ إذا أردنا قبولها ـ هو بيان كيفية اكتشاف مبادئ المنطق عن طريق اللغة، ولكنها لا يمكن أن

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٧٧.

تفسر الضرورة واليقين في القضايا الرياضية والمبادئ المنطقية، فلا حاجة لتلك القضايا الضرورية إلى نظرية المواضعة اللغوية، فحقائق المنطق ومبادؤه تنطبق على أي حالة ممكنة من حالات الواقع مع عدم حاجتها إلى أساس لغوي، فالمبادئ الآتية: إذا كان « أ » هو «ب» كان «جـ» هو «د»، لكن «جـ» ليس «د» إذن « أ » ليس «ب»، أو إذا كان « أ » ليس «ب» فإن «ب» ليس « أ »، فهذه النتائج المنطقية الضرورية بعيده كل البعد عن عنصر اللغة!!

ثم إن الحقيقة التاريخية للعقول البشرية تؤكد على عدم الاتفاق أو التواضع على المبادئ المنطقية الأولية، التي يمثل بعضها مصدر ضرورة القضايا الرياضية والمنطقية، إذ لو كانت متفقاً عليها أو متواضعاً عليها، لوقع اختلاف الناس عليها، لا سيما إذا علمنا أن الناس مختلفون في أفهامهم وعقولهم ولغاتهم، لكنه لم يقع شيء من ذلك، بل لأمكن ـ واقعاً ـ أن يتفق بعض الناس على مبادئ منطقية مناقضة للمبادئ العقلية الضرورية، ولم تعهد العقول البشرية شيئاً من ذلك، فدل على بطلانها، فما هنالك إلا الضرورة العقلية التي تجمع كل العقول البشرية على قواعد معينة، هي من بنية عقولهم ما دام يجمعهم وصف العقلاء.

وقد التزم الدكتور زكي بلازم تفسيره لضرورة ويقين القضايا الرياضية والمبادئ المنطقية على ضوء نظرية المواضعة اللغوية، وهذا اللازم هو تقريره لنسبية مبدأ السببية الضروري، إذ يقول: «لو قال قائل: ليس في العالم سببية تربط حوادثه، لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا؛ لأنه متفق مع الفرض الأول الذي ينبني عليه علم الطبيعة الآن، لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر «كانت»؛ لأنه لا يتسق مع الفرض الأول الذي افترضه أهل ذلك العصر»[1].

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٦٧ ـ ٦٨.

ولكن إذا أمكن للدكتور زكي أن يسوِّق لطعنه في الضرورة المطلقة لمبدأ السببية ـ وذلك للاشتباه الحاصل بين مبدأ السببية وقانون الاطراد المعتمد على الوقائع التجريبية ـ فإنه يصعب عليه الطعن في ضرورة «مبدأ عدم التناقض»، إذ لا يمكن وصفه بالنسبية؛ لأن الوجود والعالم كله مبني على نحو يستحيل معه أن يصدق النقيضان معاً، بل هو جار على اتفاق مع القوانين العقلية الفطرية الأولية، حتى على فرض أن العالم متطور، كما هي عليه النظرة العلمية الحديثة، فإن «جون ديوي» صاحب الفلسفة البراجماتية الثائرة على المبادئ العقلية، لم يجرؤ على الطعن في ضرورة هذه المبادئ طعناً مباشراً، بل جعلها مبادئ إجرائية تحتاج إلى تجربة وبحث في علاقة الشيء بالشيء، إذ يقول: «فلسنا ـ إذن ـ ننكر المبادئ المنطقية الأولى لا وجوداً ولا ضرورة إنما السؤال هو: كيف نشأت؟ وعلى أي نحو نستخدمها؟»[١]، وأما ما زعمه الفيلسوف التجريبي «مل» من إمكان ترويض الذهن على تصور نقائض المبادئ، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض، مثل التصديق بأن الأمور قد تجري على كوكب آخر صدفة وعلى غير قانون، فهذا محض ادعاء تستحيل إقامة الدليل عليه، وإذا أمكن لنا أن نتصور نقيض القانون العلمي ـ لأنه قائم على عناصر تجريبية ـ فلا يمكن لنا بأي حال أن نتصور نقيض مبدأ أولي، والسبب في ذلك عائد إلى الرباط الضروري بين هذه المبادئ الأولية، فهو رباط لازم لمعنى الوجود وعائد إليه، إذ المبادئ الأولية قائمة في كل شيء في هذا الوجود، فالذهن يأبى إباءً فطرياً قطعياً أن يصدق بإمكان التناقض[٢].

والمقصود أن تفسير الدكتور زكي ليقين وضرورة القضايا الرياضية والمنطقية بأنها قضايا تكرارية تحليلية، غير كافٍ للإجابة عن المشكلة

---

(١) «المنطق، نظرية البحث»، جون ديوي، ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود، ص٧١.

(٢) انظر: «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص١٤٦.

المنطقية في تفسير الفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة وبين قضايا العلوم الطبيعية من جهة أخرى؛ لأننا إذا فسرنا يقين وضرورة القضايا الرياضية والمنطقية بأنها نابعة من كونها قضايا تكرارية تحليلية فلنا أن نطالب بتفسير الضرورة واليقين في تلك القضايا التكرارية التحليلية، إذ لا يزال السؤال عن مصدر الضرورة واليقين قائماً، ولا زالت المشكلة المنطقية في تفسير الفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية وبين قضايا العلوم الطبيعية عالقة.

والكل مجمع على أن مصدر يقين وضرورة القضايا التكرارية التحليلية هو «عدم التناقض»، أذ مرد القضية التكرارية التحليلية، والتي صورتها «أ هي أ» هو «مبدأ عدم التناقض»؛ لأنه لو لم نؤمن بهذا المبدأ لأمكن أن لا يكون «أ هي أ» ـ والواقع أن هذا ليس إمكاناً منتفياً فقط، بل هو مستحيل التصور، فليس هناك ما يمنع من ذلك الإمكان المزعوم إلا هذا المبدأ القاضي باستحالة اجتماع النقيضين وبأن كل شيء هو ذاته، وهذا ما يؤيده النظر الشرعي وما يوافق عليه الدكتور زكي، إذ يقول: «إن دعوانا التي نحن الآن في سبيل تأييدها هي أن القضية الرياضية ضرورية الصدق لمجرد كونها تكراراً لفظياً، وبذلك يكون نقيضها مستحيلاً منطقياً؛ لأنك بينما تقول صدقاً ضرورياً، إذ تقول: «إن الماء هو الماء» تراك تقول استحالة منطقية إذا نقضت قولك ذاك، بحيث أصبح «الماء ليس هو الماء»، هذا هو صدق الرياضة، وهذه هي ضرورتها»[1].

لكن محط الخلاف ومناطه في هذه المسألة بين المنطق الوضعي المتمثل في فكر زكي والنظر الشرعي، ليس في تفسير ضرورة ويقين القضايا التكرارية التحليلية، بل في تفسير ضرورة مبدأ عدم التناقض الذي هو مستند ضرورة القضايا التكرارية التحليلية!! ومع الإجماع على أن التجربة لا يمكن

---

(١) «نحو فلسفة علميه»، زكي نجيب محمود، ص١٦٧.

أن تكون مستند ضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض ـ لأن التجربة لا يمكن أن تكون مصدراً للضرورة ـ فإن هناك احتمالين لمستند تلك الضرورة:

الأول: أن يكون مستند ضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض هو كونه قضية تحليلية تكرارية، فهي تحصيل حاصل، وهذا ما أيده الدكتور زكي، إذ يقول عن المبادىء المنطقية وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض: «... بل إن يقينها وضرورتها ناشئان عن كونهما صورة فارغة من الفحوى، فهي تحصيل حاصل يصدق على كل شيء في الوجود ولا يعني شيئاً بذاته...»[١].

لكن الدكتور زكي ـ بهذا التفسير لضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض ـ وقع في الدور القبلي الممتنع، إذ فسر يقين وضرورة القضاياالتحليلة بمبدأ عدم التناقض ـ كما سبق بيانه ـ ثم فسر يقين وضرورة مبدأ عدم التناقض بكونه قضية تحليلية!! وهذا مأزق منطقي يدل على اضطراب موقف الدكتور زكي من تفسير ضرورة هذا المبدأ!!

والواقع أن «مبدأ عدم التناقض» قضية إخبارية وليست تكرارية، كما يذهب إليه الدكتور زكي، ذلك لأن «مبدأ عدم التناقض» يتمثل في القضية القائلة «اجتماع النقيضين مستحيل»، وهذه قضية إخبارية تركيبية، وليست قضية تحليلية تكرارية؛ لأن الاستحالة في تلك القضية غير مستبطنةٌ في «اجتماع النقيضين»، فالاستحالة ليست من عناصر مفهوم اجتماع النقيضين، بل هي مفهوم جديد وخبر جديد، وعليه فلا يصح وصف قضية ذلك المبدأ بأنها تكرارية أو تحليلية، وإذا كان واقع مبدأ عدم التناقض كونه قضية إخبارية، فإن الدكتور زكياً مطالب حينئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذا المبدأ ـ الذي هو مصدر عنده لقضايا الرياضة والمنطق ـ حتى يستقيم له التفريق بين القضايا الرياضية وبين قضايا العلوم الطبيعية، والحقيقة أن

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩.

تفسيره لضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض بكونه قضية تحليلية تكرارية تفسير خائب، ذلك لأنه ربط هذا التفسير بالمواضعة اللغوية والاتفاق، وهذان لا ضرورة فيهما كما سبق بيانه، وعليه فإنه يلزم الدكتور زكيّاً أن ينفي الضرورة عن «مبدأ عدم التناقض»، وهذا ما التزم به في بعض مواقفه المضطربة، إذ يقول: «. . . ليس ثمة ما يلزمنا بألّا نقبل التناقض، إنما هو اتفاق بيننا نشأ عن اتفاقنا على طريقة معينة نستخدم بها لغة التفاهم»(١).

فحاصل تفسير الدكتور زكي لضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض ـ كما أنه واقع في دور قبلي ممتنع ـ هو تفسير متناقض، فأحياناً يحاول أن يثبت ضرورته بطرق خائبة، وأحياناً يجرده من الضرورة باعتباره متفقاً ومتواضعاً عليه، وهذا ما مال إليه كما في نصه السابق، فتجريد القضايا الرياضية والمنطقية ـ باعتبارهما فرعين عن مبدأ عدم التناقض ـ من عنصري الضرورة واليقين لازم لموقف الدكتور زكي من يقين وضرورة تلك القضايا، وبهذا اللازم المنطقي يعجز الدكتور زكي عن بيان الفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية وبين قضايا العلوم الطبيعية، وتعود المشكلة التي أرّقت التجريبيين السابقين من جديد!! وهي مشكلة تفسير الضرورة واليقين في القضايا الرياضية والمنطقية، ومشكلة تفسير الفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة وبين قضايا العلوم الطبيعية من جهة أخرى، وكما هو واضح فإن محاولته لحل تلك المشكلات المنطقية باءت بالإخفاق؛ لأنها تتضمن وتستبطن تهافتاً منطقياً ظاهراً.

الثاني: أن تكون المعرفة القبلية هي مصدر ومستند ضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض، وهذا ما تبناه النظر الشرعي المنضبط والمذهب العقلي، فبجعل المعرفة العقلية مصدراً لضرورة ويقين مبدأ عدم التناقض، يمكن تفسير الفرق بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة، وبين القضايا

---

(١) «موقف من الميتافزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢١٤.

الطبيعية من جهة أخرى، تفسيراً منضبطاً يتفادى المآزق المنطقية التي وقع فيها المنهج التجريبي عامة والمنطق الوضعي خاصة، «بينما لم يكن المذهب العقلي مضطراً إلى التورط فيما وقع فيه المذهب التجريبي؛ لأن المنطق العقلي ـ نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقة على التجربة ـ أمكنه أن يفسر الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق وقضايا العلوم الطبيعية، بأن قضايا الرياضة والمنطق مستمدة من معارف سابقة على التجربة، وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدة من التجربة، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها»[1].

ثانياً: طبيعة القضايا الرياضية والمنطقية في فكر زكي نجيب محمود:

إذا كان صدق القضايا الرياضية والمنطقية ـ في نظر المنطق الوضعي ـ لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجي، ولا على طبيعة العقل البشري، فإن تلك القضايا ـ في نظر المنطق الوضعي ـ معزولة عن العالم الخارجي، لأمور منها أنها قضايا تحصيل حاصل لا تضيف إلى القضية شيئاً جديداً، ومنها أن علم المنطق والرياضيات قائم ـ في نظر المنطق الوضعي ـ على مصادرات يضعها علماء المنطق والرياضيات في حرية تامة غير مشروطة بالرجوع إلى الواقع ألبتة، ومنها أن قضايا المنطق والرياضة قضايا رمزية تستخدم الرموز، وتلك الرموز متغيرات لا تشير إلى شيء محدد في الواقع، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «في الرياضة وما يدور مدارها من أنواع التفكير الاستنباطي لا يحتاج صدق القضية أكثر من أن يكون تكوينها خالياً من التناقض.. فلا حاجة بك إلى مجاوزة النسق الرمزي نفسه إلى حيث العالم الخارجي، لتعلم إن كانت القضية الرياضية صادقة أو غير صادقة...»[2].

---

(١) «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر، ص٤٨٦.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٨٠.

وفي موضع آخر يقول: «وما قلناه عن قضايا الرياضة، نقول مثله عن قضايا المنطق، فهي كذلك تحدد طريقة استعمالنا للألفاظ والرموز ولا تنبئنا بشيء جديد عن العالم... ومما يدلك على أن القضية التكرارية في المنطق وفي الرياضة لا تنبىء أبداً عن العالم، أنها صادقة في كل الظروف، في حين أن ما ينبئك بشيء عن العالم يحتمل نبؤة الصواب أو الكذب...»[١].

ولكن علم المنطق ـ في النظر العقلي المنضبط ـ مع كونه مستقلاً عن العالم الخارجي، إذ هو علم «يبحث في بناء الحقيقة أو في الفكر، من حيث توافقه مع نفسه وانسجامه الذاتي واتساقه الداخلي»[٢] ـ إلا أن بينه وبين العالم الخارجي علاقة حميمة تتمثل في عدم معارضته للعالم الخارجي، بل في موافقته له وجريه على سننه، إذ المعرفة العقلية تقرر التلازم بين المبادئ المنطقية التي يستند عليها «علم المنطق» والواقع الخارجي، فلا تتم المعرفة العقلية إلا بتوفر الشرط الذاتي وهو العقل، الذي هو مصدر تلك المبادئ المنطقية، التي يستند عليها علم المنطق، والشرط الموضوعي وهو الواقع الخارجي الذي تنطبع به الحواس، فإدراك ـ معنى التناقض مثلاً لا يتم إلا إذا أدركنا معاني أمثلته الواقعية كالسكون والحركة والوجود والعدم، فالواقع الخارجي شرط لتشكل المبادئ العقلية.

وإذا كان «علم المنطق» مستقلاً عن الواقع الخارجي، فلا يلزم منه أن يكون معزولاً عنه كما يقرره الدكتور زكي، فمثلاً القضية القائلة إذا كان « أ » أكبر من «ب»، و«ب» أكبر من « جـ » فإن « أ » أكبر من « جـ »، قضية صادقة ذاتياً ومستقلة عن الواقع، لكن هل هي معارضة للواقع أو موافقة له؟ الجواب أن خبراتنا الحسية تؤكد صدق هذه القضية من واقعها

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ص١/ ٤٤.

(٢) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص١٧.

الخارجي، فإننا ندرك أن الفيل على سبيل المثال أكبر من القط، وأن القط أكبر من الذرَّة، فالفيل أكبر من الذرة!! فالأصل أن القضايا المنطقية قضايا تركيبية لتضمنها «الحكم»، والحكم هو الإسناد والإسناد هو التركيب، إلا أن هذا التركيب يتم في الوجود المنطقي المستقل عن الواقع لا المعزول عنه.

ويلاحظ أن الدكتور زكيّاً قد تأثر في عزل المنطق عن الواقع الخارجي بمفهوم «الوجود المنطقي» عند فلاسفة التحليل المنطقي المعاصر، إذ قرروا أن للحدود المنطقية وجوداً مستقلاً معزولاً عن الواقع، وقد يعارضه أحياناً، وقد استدل هؤلاء على عزل القضايا المنطقية عن الواقع الخارجي، بإمكان تصور الحدود غير الواقعة والقضايا الكاذبة، مع كونها لا تمت للواقع الخارجي بأي صلة، وقد ضرب «فتجنشتين» على ذلك بمثال «المربع الدائري»، و«رسل» بـ «العنقاء»[1]، ووجه ذلك أن تصور مغزاهما مفهوم للسامع ـ ولو ادعى السامع عدم فهمهما ـ إذ إنه لا بد أن يقر بصدق القضية القائلة: «العنقاء غير موجودة»، وبصدق القضية القائلة: «المربع الدائري غير موجود»، فالحكم بصدق هاتين القضيتين فرع عن فهم ألفاظهما وحدودهما، وإذا تقرر ما سبق فإن «الوجود المنطقي» لا علاقة له بالواقع الخارجي، بل هو معزول عنه، بل ربما يكون معارضاً له كما في القضايا الكاذبة والحدود غير الواقعة.

وهؤلاء الفلاسفة ـ وأخص منهم برتراند رسل ـ قد تأثروا في مفهوم الوجود المنطقي بالفيلسوف النمساوي «مينونج» الذي يقرر «أن أي عبارة فيها وصف لشيء، فلا بد أن تفترض لذلك الشيء وجوداً مهما يكن نوع ذلك الوجود؛ لأنه لو لم يكن موضوع الحديث موجوداً لما أمكن التحدث عنه حديثاً مفهوماً»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩.

(٢) «برتراند رسل»، زكي نجيب محمود، ص٢٤.

لكن هؤلاء الفلاسفة ـ بمجرد ـ قبولهم «الوجود المنطقي» الذي لا واقع له، وقعوا في حمأة الميتافيزيقا التي كان هدمها هدفاً رئيساً من أهدافهم الفلسفية والمنطقية، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تخلخل بنائهم المنطقي، واضطراب منهجهم الفلسفي.

والصواب أن صدق القضيتين القائلتين «العنقاء غير موجودة» و«المربع الدائري غير موجود» نابع من كونهما عدماً لا وجود لهما، وأما ما قرره هؤلاء الفلاسفة من أن صدقهما نابع من كونهما معزولتين عن الواقع ومعارضتين له، فهو تقرير قائم على مغالطة!! فالمناطقة الوضعيون ـ كما يقوله بعض نقادهم ـ: «يجعلون للعدم وجوداً، إنهم يقولون لنا: إن التصديق بالقضية التي تقول: «العنقاء غير موجودة» لا يمكن أن يكون إلا لأن حد أو لفظة «العنقاء» له أو لها وجود ومفهوم، وجود ذو مغزى وبالتالي فإنهم لن يوافقونني على وصفي لهم بأنهم فلاسفة عدميون؛ لأن العدم والوجود والواقع كل هذه مسائل ينبغي على الفيلسوف الجيد ـ على حد تعبير «رسل» ـ أن لا يناقشها»[(١)].

والمقصود أنه إذا ثبت أن القضايا المنطقية غير معزولة عن الواقع الخارجي، بل لها صلة به، فإنه لا يصح وصفها بأنها تحصيل حاصل، أو أنها رموز لا علاقة لها بالواقع ألبتة، فعلم المنطق ـ وإن كان يسعى للتجريد ـ فإن نتائجه تأتي متوافقة مع الواقع الخارجي ذات صلة به، مما يدل على أن مرد الصدق فيه إلى المبادئ العقلية المتجانسة والمتوافقة مع الواقع الخارجي.

وهكذا الشأن في العلاقة بين القضايا الرياضية والواقع الخارجي، فعلى الرغم من التجريد الذي تحظى به الرياضيات، إلا أن بينها وبين الواقع صلة حميمة، ويشهد لذلك تاريخ ومراحل نشأة التفكير الرياضي، إذ

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٣٨ ـ ٣٩.

كان متأثراً بمطالب الحياة العلمية، وقائماً على التفكير في الوقائع المحسوسة، كما هو عند المصريين القدماء والبابليين إلى عصر اليونان الذي اتجه فيه علم الرياضيات إلى التجريد «فالعلوم الرياضية استقرائية وتجريبية في أول أمرها، ثم أصبحت علوماً استنتاجية بحتة، غير أنها لم تصل إلى هذه المرحلة الكبرى من التجريد إلا بعد أن مرت بمراحل عديدة»[١].

لكن هذا التجريد لا يعني الانعزالية التامة عن الواقع، ومن أوضح الأدلة على ذلك تغيّر النسق الرياضي مع تغير النظرة للزمان والمكان والحركة، وذلك مثل الهندسة اللاإقليدية، ذلك لأن النظرة إلى المكان اختلفت، فبعد أن كان سطحاً مستوياً أصبح الآن على شكل السطح الداخلي للأسطوانة أو على الشكل الخارجي للكرة، ولذلك يقول أحد كبار الرياضيين في زمنه وهو «جاستون بشلار»: «عندما ينشئ العالم الرياضي مصادرة من المصادرات، يحرص على أن يبدو أنه لا يعبأ بالنتائج التي استفادها من العالم الذي ثبت في عصره، ولكن الحق أنه لا يقوم بافتراض أية مصادرة إلا إذا كانت متفقة مع الأشياء المعروفة»[٢]، فالعلاقة ـ إذن ـ بين الطبيعة والرياضة لا يمكن أن تنكر، وقد أكد هذه العلاقة العالم الرياضي «ديراك» بقوله: «إن كل مفهوم رياضي جديد له تفسيره في الطبيعة»[٣].

وإذا ثبتت العلاقة بين المفهوم الرياضي وتفسيره الطبيعي، فإن «الحرية» التي يتمتع بها علماء الرياضة في وضع المصادرات مشروطة بموافقة الواقع الخارجي، بل لا بد أن تكون نابعة منه، ولذلك «يقول: مونتاجيو Montague أحد فلاسفة الواقعية الجديدة في أمريكا في هذا

---

(١) «المنطق الحديث ومناهج البحث»، محمود قاسم، ص٢٤١.

(٢) المصدر السابق ص١٣٦.

(٣) مقدمة «نقد العقل الوضعي»، ص٣٦.

المعنى: إن الحرية التي كانت للوباشوفسكي وريمان في خلق هندستيهما اللا إقليدية، لم تكن بأكثر من حرية كولمبس في خلقه «أمريكا»، ويقول أيضاً: إنهما شبيهان بباحث المناجم أو المنقب الجيولوجي الذي يكتشف عروق الذهب في المنجم، فهو لم يخلق هذه العروق وما كان له أن يخلقها، بل يختارها من بين الطبقات الأرضية المثبتة فيها، إنه يلتقي بها، إنها هي التي تلاقيه»[١].

وأما خاصية «التجريد» التي ارتبطت بالرمز الرياضي فهي لا تعني أنه لا يشير إلى شيء في العالم الخارجي، بل هو رمز لمرموز واقعي، لكن هذا المرموز جرد من كيفيته، وتحول إلى كم خالص، «فالرموز الرياضية هي في حقيقة أمرها تجريد من الواقع الحسي وصلت إليه الإنسانية عبر تاريخها الطويل، ثم قننته في لغة دقيقة لتحكي به بين أمور أخرى، عن نفس هذا الواقع»[٢]، ولذلك يقول العالم الرياضي السويسري فردينان كونزت: «في كل بناء تجريدي يوجد راسب حدسي يستحيل محوه»، ثم يشرح ذلك قائلاً: «إن البحث العلمي لا يتم على مستويين مستقلين أحدهما عن الآخر، مستوى نظري أو رياضي لا علاقة له بالعالم الحسي، ومستوى تجريبي تؤخذ فيه الوقائع بكيفية مباشرة، إن الأمر هو بالعكس من ذلك تماماً، فالملاحظ لا يلاحظ إلا انطلاقاً من فكرة ما، والبناءات التجريدية الرياضية إنما تكسب الفعالية والانسجام من أسسها الحسية...»[٣].

فهناك ارتباط وحدة بين الرياضيات والواقع الذي يمثله علم الفيزياء، فالفيزياء الحديثة قائمة على النظرة إلى الظواهر نظرة تركيبية مكونة من الشكل الذي تمثله الرياضيات وبين المضمون الذي يمثله الواقع

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص١٣٨.
(٢) «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود»، أسامة علي حسن، ص٨٦ ـ ٨٧.
(٣) مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، ص١٢٦.

«فالرياضيات ليست لغة أو إطاراً شكلياً نصوغ فيه المضامين الاختيارية الواقعية، بل إن الواقع محايث وملازم للرياضيات ذاتها، وذلك هو سر انطباقها عليه، وسر كون معارفها صادقة صدقاً يسبق التجربة، والعالم الفيزيائي كي يثبت وجود كائن فيزيائي ما، يكون ملزماً بالإتيان ببرهان رياضي نظري، لهذا لا يكون الواقع الفيزيائي إذن منفصلاً عن وصفه الرياضي»[١].

إذن ـ المبادئ الرياضية والمنطقية ـ غير معزولة عن الواقع الخارجي بمعنى أن الواقع الخارجي شرط لتشكلها في الذهن، وبمعنى أنها لا يمكن أن تكون معارضة للواقع الخارجي أو مناقضة فإنها مستقلة عن الواقع الخارجي في صدقها المنطقي.

والمقصود أنه إذا ثبتت العلاقة بين الرياضة والواقع الخارجي فإنه لا يصح وصف قضاياها بأنها تحصيل حاصل أو أنها رموز لا علاقة لها بالواقع ألبتة، ومن ثم فإنه يمكن أن نصف القضايا الرياضية بأنها تركيبية من جهة عدم معارضتها للواقع ومن جهة إمكانية تصور حدودها في المخيلة، وقبلية من جهة كون صدقها مرتبطاً بمبدأ «عدم التناقض» العقلي لا من جهة ارتباطه بكون القضية الرياضية قضية تحليلية كما يذهب إليه الدكتور زكي، إذ لا يصح وصف القضايا الرياضية والمنطقية بأنها قضايا تحليلية كما بينه «كانت» ويأتي لاحقاً.

وبهذا الفهم للقضايا الرياضية والمنطقية يظهر بطلان حصر القضايا القبلية المستقلة عن التجربة في القضايا التحليلية، وحصر القضايا البعدية المشتقة من التجربة في القضايا التركيبية، كما يذهب إليه المناطقة الوضعيون عامة والدكتور زكي على وجه الخصوص.

وهذا الفهم للقضايا الرياضية والمنطقية هو عين ما ذهب إليه

---

(١) «فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع»، سالم يفوت ص١٥٨.

الفيلسوف الألماني «كانت»، فقد جعل القضايا الرياضية من جنس القضايا التركيبية القبلية، ويريد بـ«التركيبة» هنا التركيبية الذاتية لا الموضوعية، وهي أحكام تعبر عن حالة شعورية ذاتية مستمدة من الواقع الخارجي مثل قولي: «السكر حلو» فلا يمكن إلزام غيري بالتصديق بها[١] ولم يجعلها من جنس القضايا التحليلية، كما يذهب إليه المناطقة الوضعيون، فإن «كانت» يرى أن نتائج القضايا الرياضية ليست قضايا تكرارية أو تحليلية؛ لأنها ليست متضمنة في مقدماتها، فنتيجة المعادلة الرياضية ـ مثلاً ـ «٧+٥» ليس فيها تكرار «وذلك لأن التفكير في وحدات عددها «١٢» لا يمكن أن يقال عنه: إنه مجرد تكرار للتفكير في وحدات عددها «٧» ووحدات عددها «٥»، ولا أدل على هذا من أن تفكيرنا في الوحدات التي عددها «١٢» كنتيجة لجمع «٧+٥» مختلف عن تفكيرنا في هذه الوحدات عينها كنتيجة لجمع «١١+١» أو لجمع «١٠+٢»...»[٢].

وُيدْخِلُ «كانت» في جملة القضايا الرياضية الأحكام والقضايا الهندسية، فإن الحكم الهندسي القائل «الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين» حكم تركيبي ـ في نظر كانت ـ «لأن تصورنا للمستقيم هو تصور كيفي صرف، لا أثر فيه لمعنى الكم المتضمن في محمول أقرب مسافة فنحن هنا بإزاء قضية قبلية تأليفية «أي: تركيبية» لا يمكن اعتبار محمولها متضمناً في موضوعها، ما دام من المستحيل استخلاص فكرة «المسافة القصيرة» من فكرة «الخط المستقيم» عن طريق التحليل العقلي الصرف، ولكن هذه القضية هي في الوقت نفسه أولية «قبلية»؛ لأن العلاقة بين موضوعها ومحمولها علاقة ضرورية كلية فلا يمكن إنكار صحتها دون الوقوع في تناقض»[٣].

---

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص٢٠٩.

(٢) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي ص١٤٢.

(٣) «كانت» أو «الفلسفة النقدية»، زكريا إبراهيم، ص٦٩.

فهذا الحكم الهندسي تركيبي لأن الموضوع وهو «الخط المستقيم» يرجع إلى الكيفية، فإن الاستقامة صفة للخط، ولأن المعمول وهو «أقرب مسافة...» يرجع إلى الكمية والإضافة[١]، والكيفية والكمية والإضافة من وظائف الذهن المستمدة من الواقع الخارجي والمتوافقة معه.

لكن المنطق الوضعي يرى استحالة اجتماع وصفي التركيب والقبلية في أي قضية من القضايا الفلسفية والمنطقية، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «... موقفنا هو استحالة الجمع بين الخبر وضرورة الصدق في جملة واحدة، فإذا كانت الجملة إخبارية فهي ليست ضرورية الصدق، إذ يحتمل أن نراجعها على الواقع فإذا هي باطلة، وإذا كانت الجملة ضرورية الصدق فهي إذن فارغة من الخبر وهي تكرار وتحصيل حاصل»[٢].

ويرى الدكتور زكي أن تغير مسلمات الهندسة الإقليدية[٣] في منتصف القرن الماضي يؤذن بانهيار أساس فلسفة «كانت»، ويعلل ذلك بقوله: «إن فلسفته كلها بحث عن الشروط العقلية التي جعلت في الإمكان أن تكون مسلمات الرياضة ـ مثلاً ـ صادقة صدقين في آن واحد، فهي صادقة قبل الخبرة وصادقة بعد الخبرة معاً، ولم يكن ليقول ذلك، لو علم أن تلك المسلمات يمكن استبدال غيرها بها دون أن يتأثر الصدق الرياضي في شيء»[٤].

ويستلزم الدكتور زكي من عدم انطباق الهندسة الإقليدية على بعض الواقع الطبيعي نفي ضرورة وإخبارية تلك الهندسة، وفي ذلك يقول: «إنه

---

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٧٠.
(٣) الهندسة الإقليدية هي التي تبحث في خواص المكان ذي الأبعاد الثلاثة، أما الهندسة التي تتصور مكاناً هندسيًّا له أبعاد عديدة غير محدودة فهي الهندسة اللا إقليدية، مثل هندسة ريمان، «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا، ص٢٤ .
(٤) المصدر السابق ص١٧٢.

ليجمل بنا في هذا الصدد أن نقول: إن هندسة إقليدس بفرضها أن السطح مستوٍ، قد انتهت إلى نتائج، منها أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، وقد نجد أن هذه النتيجة تنطبق على الطبيعة أيضاً، ولكن انطباقها هذا في الحقيقة ناتج عن أن الأسطح التي نمارسها في حياتنا العملية دائماً من الصغر «الصغر النسبي»، بحيث لا يبدو فيها الانحناء ولكن لما وجد أن هذه النتائج نفسها لا تنطبق على المساحات الكونية الكبرى، كأن تأخذ مثلثاً ـ مثلاً ـ رأسه الشمس، وضلعاه شعاعان من الضوء، وقاعدته سطح الأرض، فترى عندئذ أن نتائج إقليدس غير منطبقة على الواقع الطبيعي، وإن تكن رغم ذلك محتفظة بصدقها الرياضي؛ لأنها لا تزال نتائج مستنبطة استنباطاً سليماً من مقدماتها المفروضة»[1].

ولكن لا يلزم من عدم انطباق الهندسة الإقليدية على بعض الواقع الطبيعي ألا تكون بديهاتها قضايا تركيبية قبلية، أو بعبارة أخرى إخبارية ضرورية، ذلك لأن حقيقة مبدئها المتمثل في إثبات تسطيح المكان، قضية إخبارية أو تركيبية لتعلقها بالتجربة، إذ التجربة هي التي تثبت أن المكان مسطح أو غير مسطح، وهي كذلك قضية قبلية ضرورية لكونها قضية شرطية «شرطها أن يكون المكان مسطحاً، وجزاؤها هي الأحكام التي تقررها البديهات، وهذه القضايا الشرطية ليس فيها أي عنصر تجريبي، وتتمتع بالضرورة كقضايا الرياضة البحتة، وهي في نفس الوقت ليست تكرارية؛ لأن الجزاء ليس متضمناً في الشرط، إذ ليس معنى كون المكان مسطحاً أن يكون مجموع زوايا المثلّث ١٨٠ درجة، أو أن يكون الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، فهي إذن قضايا إخبارية ضرورية»[2].

فما دام أن بديهات الهندسة الإقليدية ليست قضايا تكرارية فهي قضايا تركيبية، وما دام أن تلك البديهات الإقليدية قضايا شرطية، ـ والقضايا

(١) المصدر السابق ص١٧٦.

(٢) «الأسس المنطقية للاستقراء»، محمد باقر الصدر، ص٤٩١.

الشرطية قضايا قائمة على مصادرات مستقلة عن الواقع، كاستقلال القضايا المنطقية عن الواقع الخارجي ـ فإن بديهات الهندسة الإقليدية تقوم على مصادرة افتراضية وهي تسطيح المكان، فهي من هذا الجانب لا علاقة لها بالواقع، ومن هنا اكتسبت وصف الضرورة والقبلية، وهكذا فإن قضايا الهندسة الإقليدية قضايا تركيبية قبلية معاً، يلتحم فيها ما هو عقلي بما هو تجريبي التحاماً لا انفصام له كما يراه «كانت».

ويترتب على وصف بديهات الهندسة الإقليدية بكونها قبلية مستقلة عن التجربة إذ هي قضايا شرطية، وبكونها تركيبية إخبارية لبعدها عن طبيعة القضايا التحليلية، ولكونها مبنية على التجربة ثلاث نتائج:

الأولى: بطلان حصر القضايا القبلية المستقلة عن التجربة في القضايا التحليلية، وحصر القضايا البعدية المشتقة من التجربة في القضايا التركيبية.

الثانية: إمكان اجتماع وصفي التركيب والقبلية في بعض القضايا الفلسفية، وبطلان استحالة اجتماعهما.

الثالثة: بطلان عزل القضايا الرياضية عن الواقع الخارجي، وعدها قضايا تحليلية صرفة لا شأن لها بالطبيعة.

ولهذه النتائج ذهب الفيلسوف الألماني «كانت»، وذلك في محاولته لتفسير تطابق الهندسة الإقليدية من الوجهة الرياضية النظرية، ومن الوجهة الطبيعية التطبيقية، وهو تفسير يعتمد على المبادئ العقلية، ولذلك ذهب لنقيض هذه النتائج المناطقة الوضعيون ومنهم الدكتور زكي، ومما سبق بيانه تتبين رؤيتي لتلك النتائج، وهي موافقة لرأي الفيلسوف «كانت»، وذلك لما شرحته سابقاً ودللت عليه، وليس هذا بغريب؛ لأن الفيلسوف كانت أقرب وشاجاً في فلسفته النقدية إلى النظر الشرعي من الفلسفة الحسية التي تبنتها الوضعية المنطقية.

الفصل الثاني

التحليل المنطقي ومتعلقاته
في فكر زكي نجيب محمود

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم التحليل المنطقي في فكر زكي نجيب.
- المبحث الثاني: المفهوم الدلالي للمعنى في فكر زكي نجيب.
- المبحث الثالث: الكليات في فكر زكي نجيب محمود.

المبحث الأول

مفهوم التحليل المنطقي في فكر زكي نجيب محمود

يعد التحليل المنطقي جوهر الوضعية المنطقية ولبها وغايتها، وهذا ما يؤكده الدكتور زكي بقوله: «الفلسفة لا ينبغي أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل المنطقي لما يقوله سواها»[١]، وهو ما جرى عليه هنتر ميد، إذ يقول: «التحليل اللغوي والمنطقي يحتل مكانة مركزية في التجريبية المنطقية»[٢]، ولا ينكر أحد أن مهمّة التحليل في فلسفة العلوم قد ارتبطت بفكر الوضعية المنطقية.

وفي هذا المبحث أحاول أن أستعرض المفاهيم العامة المتعلقة بالتحليل المنطقي، أملاً في تقريب ملامح هذا النوع من التحليل، ووصف منطلقاته الفلسفية، وبيان متكآته المنطقية في فكر الدكتور زكي.

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٨.
(٢) «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، هنتر ميد، ص٢٤٨.

أولاً: التحليل المنطقي وأساسه المعرفي في فكر زكي نجيب محمود:

يرى الدكتور زكي أن مصطلح «التحليل المنطقي» مختلف في معناه، وليس عليه اتفاق حاسم بين من يستعملونه حتى من المختصين، ومن ثَمّ فهو يرى أن تحديد معنى هذا المصطلح يتوقف على الاستعمال الفعلي له بين الفلاسفة المشتغلين به، ولذلك يقول: «فلسنا نقول: إن التحليل المنطقي «يجب» أن يكون بهذا المعنى أو ذلك، بل نقول: إنه فعلاً بهذا المعنى عند فلان وفلان، وبذلك المعنى عند فلان وفلان»[(١)].

وعدم الاتفاق على مصطلح «التحليل المنطقي» من قبل فلاسفة التحليل المنطقي، راجع إلى اختلافهم في منطلقات هذا التحليل وأهدافه، فـ «مور» على سبيل المثال ينطلق في تحليله من القول باستقلال الواقع عن المعرفة، ومن ثم صبَّ اهتمامه على هذا القول، بينما «رسل» مع موافقة مور على ذلك المنطلق، إلا أن اهتمامه كان بالأمور المنطقية البحتة، ولذلك خالف «مور» في أساسه الفلسفي وهو: «الفهم المشترك» أو «الحس المشترك»، ومن ثم اختلفت أهدافهما من التحليل المنطقي، فبينما «مور» يهدف من التحليل المنطقي إلى توضيح الأفكار والعبارات ويعد ذلك هدفاً رئيسياً، فإن «رسل» يهدف من التحليل المنطقي إلى تفسير العالم وازدياد المعرفة بالوقائع المنطقية التي يشتمل العالم عليها، وعليه فإنه يعد هدف «مور» هدفاً تقليدياً «كلاسيكياً» ليس فيه أي تجديد.

لكن هذا الخلاف في منطلقات التحليل وأهدافه لا يمنع اتفاق الفلاسفة التحليليين على معنى مشترك يجمعهم في فهم واحد لـ«التحليل

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٣.

المنطقي»، وهذا المعنى المشترك هو خصائص هذا النوع من التحليل التي ذكرها «سكوليموفسكي» وأبرزها: الاعتراف بدور اللغة الفعّال في الفلسفة والاتجاه إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لحلها ومعالجتها، والاقتصار في استخدام التحليل على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات[١]، ولذلك قال الدكتور زكي عن هذا المصطلح وأمثاله مثل مصطلح العلم والفن: «إن تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى إلا أنها ليست خلواً من كل تحديد، إذ إن كلاً منها ما يزال ينطبق على مسميات إن تكن مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف، فهي كذلك متشابهة تشابهاً يبرر جمعها تحت اسم واحد من هذه الأسماء، كأفراد الأسرة الواحدة، بينهم اختلافات في الشكل والشخصية، ولكنهم مع ذلك يكونون أسرة واحدة، فكذلك قل في المعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون في معنى «التحليل المنطقي» الذي يريدون له أن يكون هو الفلسفة وعملها»[٢].

ولمزيد من الإيضاح حول مفهوم «التحليل المنطقي» يفرق الدكتور زكي بين هذا المصطلح وبين مصطلحين آخرين ربما التبسا به، وهما: التعريف والترجمة، أما التعريف فهو خاص بالحدود كل على حدة، ولكن التحليل المنطقي يكون للعبارة كاملة، ويضيف إلى أن التحليل المنطقي هو المفتاح لفهم تعريف حدٍ ما تعريفاً مباشراً إذا تعذر فهمه، أما الترجمة فلا تكون تحليلاً منطقياً لافتقارها شرطاً أساسياً للتحليل المنطقي وهو «أن تجيء العبارة الثانية مساوية للأولى في معناها، ومضافاً إلى ذلك زيادة في الوضوح وفي عرض عناصر المعنى»[٣].

ثم ساق الدكتور مثالاً لـ «مور» يبين فيه أهمية اشتراط هذا الشرط

---

(١) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص١٢ ـ ١٨.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٣.
(٣) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٤٧.

لعملية التحليل المنطقي قال: «إنني أكون قد حللت عبارة «زيد شقيق عمرو» حين أبرز العناصر المضغوطة في كلمة «شقيق» فأقول: «إن زيداً وعمراً ذكران، والوالدان اللذان أنسلا زيداً هما الأبوان اللذان أنسلا عمراً» فهاهنا أسمي العبارة الثانية تحليلاً للأولى لكن ليست الأولى تحليلاً للثانية»(١).

والتحليل بهذا المفهوم هو الفسلفة كلها في نظر المناطقة الوضعيين، فهم لا يفرقون بين التحليل المنطقي وبين الفسلفة، ومنهم بلا ريب الدكتور زكي مستنداً في ذلك إلى قول «فتجنشتين»: «إن موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً» وإلى قول «رامزي»: «واجب الفسلفة أن توضح وتحدد أفكاراً كانت قبل تحليلها غامضة مهوشة»(٢).

لكن ما المراد بهذا الغموض الذي ينشد التحليل المنطقي إزالته؟ يجيب الدكتور زكي قائلاً: «إننا لا نريد بالغموض الذي يزيله التحليل غموضاً يكون مصدره جهل السامع لمعنى هذه الكلمة أو تلك؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لقام القاموس بالمهمة كلها، إنما نريد الغموض الناشىء من طبيعة اللغة نفسها في طريقة تركيبها للعبارات تركيباً يخفي بعض العناصر المكونة للمعنى»(٣).

ومما سبق نقله عن الدكتور زكي، ندرك أن التحليل الذي يدعو له، هو التحليل المتعلق باللغة عموماً، كلماتها وعبارتها تعلقاً منطقياً، لا سيما العبارات العلمية التي يستخدمها العلماء في قضاياهم العلمية وهذا ما كان يصرح به الدكتور زكي في كتابه «نحو فلسفة علمية» قائلاً: «دعوانا في هذا الكتاب هي أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلاً صرفاً تحليلاً لقضايا العلم

(١) المصدر السابق، ص١٤٨.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٤٨.
(٣) المصدر السابق، ص١٤٩.

بصفة خاصة، لكي نضمن لها أن تساير العلم في قضاياه، وأن تفيد في توضيح غوامض تلك القضايا، دون أن تتعرض للضرب في مجاهيل الغيب»[١].

وهذه الدعوة التي تبناها استلزمت دعوى يخالفه فيها جماهير الفلاسفة والمفكرين، وهي وصف الفلسفة ـ وهو لا يفرق بين الفلسفة وبين التحليل المنطقي ـ بأنها منطق العلوم قرر ذلك بقوله: «ولما كانت التركيبات اللغوية التي تعنى الفلسفة بتحليلها هي في الأغلب ما تقوله العلوم المختلفة من قضايا، أمكن أن نقول عن الفلسفة: إنها منطق العلوم»[٢]، وشرح هذا الوصف قائلاً: «أي: تحليل القضايا العلمية تحليلاً يبرز طريقة تركيبها، وصورة بنائها ليتضح معناها»[٣]، وفي موضع آخر حلل هذا الوصف ـ «منطق العلوم» ـ مبيناً الفرق بين العلوم ومنطقها ـ قائلاً: «كل ما هنالك من فرق بين «العلوم» المختلفة في موضوعات بحثها وبين «منطقها» هو أن للعلوم مادة معينة كالضوء أو الصوت أو النبات أو الحيوان، وأما المنطق فهو يطرح من حسابه تلك المادة المعينة ليتابع «شكل» التفكير وكيف تتتابع خطواته نتائج من مقدمات»[٤].

إذن، فكما أن للعبارات العلمية مضموناً ومادة تخص العلم والعلماء، فكذلك لها شكل وبناء يخص الفلسفة العلمية وفلاسفتها، فمهمة الفلسفة ـ بالمفهوم الوضعي المنطقي ـ هي بحث وتحليل شكل وبناء العبارات اللغوية ـ لا سيما العلمية منها ـ من حيث القواعد المنطقية العامة التي تنطبق على اللغات جميعاً، لا من حيث القواعد الخاصة بلغة معينة دون سائر اللغات، فهذه مهمة علماء اللغة لا الفلاسفة، «والفلسفة عند

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٦.
(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٠١.
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود، ص١١٩.

جماعة فيينا، ومن يدور مدارهم هي منطق العلوم بهذا المعنى»[١].

وبناءً على هذه الدعوى ـ وهي وصف الفلسفة بأنها منطق العلوم ـ فرّق الدكتور زكي بين العلم وبين فلسفته، على أساس أن العلم يصف الظواهر الطبيعية وصفاً مباشراً وفلسفة العلم قوامها البحث في قضايا العلم من حيث هي تعبيرات لغوية، وهو يشترك في هذا الفهم مع «آير» أحد أبرز دعاة الوضعية المنطقية المعاصرة[٢].

ومع إقراري بالتفريق بين العلم وفلسفته ـ إذ إن هذا التفريق ليس ببدع من القول، فجميع الباحثين يقرون أن فلسفة العلم ليست جزءاً من العلم ذاته ـ إلا أن مخالفتي للدكتور زكي في وصف الفلسفة بأنها منطق العلم، تكمن في تضييق مفهوم الفلسفة العلمية وقصرها على التوضيح والتحليل، ولست في هذا المقام بصدد بيان موقف الدكتور زكي من مفهوم الفلسفة العلمية، لكن لا أخلي هذا المقام من التعليق على دور التحليل في قضايا العلم عند الدكتور زكي، فقد قرر الدكتور زكي في مواضع متعددة من كتبه، أن وظيفة التحليل المنطقي ـ الذي هو الفلسفة عنده ـ «هي توضيح وتجلية لما يقوله العلماء، وهي توضح ما توضحه، وتجلي ما تجليه ببيان الهيكل المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات فيبرز الكامن ويتعرى الخبيء»[٣].

لكن النظرة التحليلية الفاحصة لهذا الدور كافية بأن تقول: إن «مجرد هذا التحليل لن يفيدنا كثيراً في النفاذ إلى ماهية الموضوع ذاته، كما لن يضيف شيئاً جديداً لمعرفة العالم الذي يعرف ما هي المفاهيم التي يستخدمها وأي المفاهيم يستخدم»[٤]، إذ لا يمكن للفكر العلمي أن

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٦٦.
(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، ص٢٠٢. وانظر: المنطق الوضعي ٢/ ٣٧ ـ ٤٣.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٦٥.
(٤) «فلسفة العلوم، رؤية عربية»، المدخل النظري، ماهر عبد القادر محمد، ص١٨٧.

يتشكل، وأن تحل مشاكله المتضمنة في نظرياته، وأن يتطور ويرقى بمجرد التحليل فقط، بل لا بد أن يقرن معه النقد والتقويم لعناصر البناء العلمي التي تجلت بواسطة التحليل، فبدون هذه الوظيفة التكاملية بين التحليل والنقد تفقد الفلسفة دورها، بل يترتب على فقدها انفصام نكد بين الفلسفة والعلم، ولذلك يقول بعض نقاد الوضعية المنطقية: «اكتشف الفلاسفة والمناطقة على وجه الخصوص، ممن يجمعون في نظرتهم بين المنطق والفلسفة في ثوب جديد، أن التحليلية المفرطة لمدرسة الوضعية المنطقية لا تضيف جديداً للفكر، بل إنها تنزع عن الفكر لبه وجوهره وتنتهي إلى تدمير الفلسفة والعلم معاً، بحيث لا تصبح هناك أرضية مشتركة تجمع بين معطياتهما، ولا تكون لهما صفة التقارب أو التداخل، فالعلم قد انفصل عن الفلسفة، والفلسفة لا مهمة لها سوى التحليل الذي قصارى ما يمكن أن يفعله توضيح العبارات أو شرحها، وكأننا بحاجة إلى معرفة علم المعاني تحليلياً ولغوياً حتى نفهم نظرية من النظريات العلمية، حتى المدونة في حدود معادلة رياضية»[1].

ثم إن حصر الفلسفة في بناء اللغة العلمية، واعتبار أن كل بحث يتجاوز حدود مجال التحليل اللغوي بحث لا معنى له، إذ هو في الحقيقة نظرة غارقة في الميتافيزيقا المنغلقة على نفسها، فهناك مشاكل علمية تثيرها الفيزياء هي مشاكل أكثر من أن نعتبرها مجرد مشاكل منطقية، فالفلسفة في مفهوم المنطق الوضعي تحاول أن تضيق مجال العلم، وتفرض عليه حدوداً لا يقبل بها!!

إن الغاية المعرفية التي يستهدفها هذا النوع من التحليل عند الدكتور زكي هي «أن يكون القارئ على وعي بما يتضمنه الكلام الذي يستخدمه في التفاهم من حصيلة حسية، حتى إذا ما زعمنا له بعد ذلك أن الجملة

---

(١) «فلسفة العلوم»، ماهر عبد القادر محمد، ص١٨٩.

الإخبارية إذا لم يمكن ترجمتها إلى مضمونها الحسي كانت جملة بغير معنى»[١].

هذه الغاية المعرفية للتحليل التي قررها الدكتور زكي تنطوي على الأساس الفكري لهذا التحليل الذي يدعو له الدكتور، وهذا الأساس الفكري متعلق بمصدر المعرفة عند الدكتور وهو «قصر المعرفة على المعطيات الحسية»، وهذا أمر لا يخفيه الدكتور، بل هو جزء أساسي من نظريته المعرفية، يقرر ذلك قائلاً: «الخبرة الحسية وحدها ـ إذن ـ لا التفكير العقلي الخالص، هي المصدر الذي نستقي منه علمنا بعالم الواقع»[٢]، ويقول عن العبارات ـ التي هي مادة التحليل المنطقي ـ: «العبارة المقبولة هي التي تتنبأ لك بمجموعة من أحاسيس ـ بصرية وسمعية ولمسية ـ أنت ملاقيها إذا كانت العبارة صادقة، وليس معناها إلا هذه المعطيات الحسية التي تتنبأ بها»، ثم يمضي في كلامه ضارباً الأمثلة على هذا النوع من التحليل المنضبط ـ في نظره ـ بالمعطيات الحسية، قائلاً: «وعلى ذلك فلو أردت أن تحلل عبارة لترى إن كانت مما نقبله أو لا نقبله، فما عليك سوى أن تلتمس فيها العناصر الحسية الأوليّة التي تتنبأ بها، فمثلاً «هذه منضدة» يمكن تحليلها إلى «أرى بقعة لون» «ألمس صلابة. . .» إلخ»[٣].

قد اتضح ـ إذن ـ من كشف الأساس والمنطلق الفكري للتحليل المنطقي أن هذا النوع من التحليل ـ بالإضافة إلى أنه لا يضيف شيئاً جديداً للمعرفة ولا إلى الفهم العادي ـ فإنه يكرس المفهوم المادي القديم القائل بألّا وجود إلّا للمحسوسات الجزئية المفردة المتعينة، لكن بصياغة حديثة وأسلوب جديد.

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٣٥.
(٢) المصدر السابق، ص٢٩٠ ـ ٢٩١.
(٣) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨٧.

ومن ثَمّ كان كل ما يتعلق بهذا التحليل من مبادئ وتصورات قائماً ـ عند المناطقة الوضعيين ومنهم الدكتور زكي بلا ريب ـ على المعرفة الحسية، مثل مبدأ التحقق والقضية الذرية، إلا أنه قد تصيبك الدهشة ـ أيها القارئ الكريم ـ إذا عرفت أن بعض هذه المبادئ والتصورات عند بعض المناطقة الوضعيين غارقة في المثالية ـ التي هي نقيض المعرفة الحسية ـ إلى النخاع!! وذلك مثل الإدراك الحسي عند الدكتور زكي ومبدأ التحقق عند «كارناب» وغيره، وهو يدل على عدم تماسك فلسفتهم من الناحية المنطقية.

وبهذا يتبين أن الخلاف بين المنهج الوضعي المنطقي المتمثل في فكر الدكتور زكي وبين المنهج الشرعي، خلاف عميق تمتد جذوره إلى أساس المعرفة، وليس هو بالخلاف الساذج المتمثل في مجرد التحليل المنطقي فقط. وليس هذا المقام مقام نقد الدكتور في نظريته المعرفية، لكن حسبي في هذا المقام التنبيه على مناط الخلاف الحقيقي بين الدكتور زكي والمنهج الشرعي.

ومن المسائل الخلافية الجذرية ـ المتعلقة بالتحليل المنطقي ـ بين الدكتور زكي وبين المنهج الشرعي، هو هدم ورفض الميتافيزيقا ومنها بلا ريب الغيوب الشرعية، وهذه المسألة ـ أعني بها رفض الميتافيزيقا ـ هي الهدف الأسمى للتحليل المنطقي، بل هي الهدف والمنطلق والرغبة في آن واحد للمشروع الفلسفي للوضعية المنطقية المتمثل في فكر الدكتور زكي نجيب محمود، ومن هنا نعلم أن الفلسفة الوضعية المنطقية ليست حيادية كما يظهرها الدكتو زكي، فهي لا تمثل المنطق النقي الخالي من الأيديولوجيات، بل عملتْ على استخدام التحليل المنطقي للبرهنة على أيديولوجيتها الوضعية، بل واستعملت التحليل المنطقي ـ والشأن فيه أن يكون مجرد آلة للتوضيح والفهم ـ استعمالاً غير بريء، وصبغوه صبغة وضعية فلسفية، فأصبح هدفه الرئيس اجتثاث الميتافيزيقا.

فها هو الدكتور زكي ـ لما استعرض نظرية «برتراند رسل» في تحليل

العبارة الوضعية، وقد وظفها لنقد الكليات ـ، يقول: «وهنا نصل إلى بيت القصيد، فالغاية التي استهدفناها بهذا البحث كله هي مهاجمة الميتافيزيقا، واعتبارها كلاماً فارغاً، نشأ من عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عبارتهم تحليلاً صحيحاً»[١].

ثم طفق يحلل جملة ضربها مثلاً وهي: «الروح خالدة» وذلك على النحو التالي «جملة الروح خالدة» «تنحل إلى ما يأتي. . «س» «روح» و«س» خالدة، حين تكون «س» رمزاً لفرد معين في عالم الأفراد في دنيا الواقع، فلا بد من الرجوع إلى عالم الأشياء الواقعة أولاً، باحثين عن الفرد «س». . فإذا استحال بطبيعة الموقف أن نجد في الأفراد مثل هذا الفرد «س» الذي جعلناه موضع حديثنا كان الكلام فارغاً من كل معنى»[٢].

وهكذا يحاكم الدكتور هذه العبارة إلى أصل واحد هو عالم الأشياء الواقعة المحسوسة، وذلك لمعرفة صدق العبارة من كذبها، متغافلاً عن أصل آخر وهو «الوحي الرباني» الذي ينتسب إليه الدكتور بكونه مسلماً!!

فهل يمكن لمسلم أن يحكم على كلمة «الروح» بأنها فارغة من المعنى؟ كما يزعمه الدكتور زكي، لا سيما بعد إثبات الوحي الرباني لوجودها إثباتاً قاطعاً، كما قال ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] ولا يمكن للدكتور أن يتنصل من هذا الإلزام كما حاول التنصل من قبل من موقفه تجاه الغيوب الشرعية، فليس له أن يقول هنا: إنما بحثي خاص بالرؤية الفلسفية للروح، ذلك لأن متعلق المبحث الفلسفي والمبحث الديني في هذه المسألة واحد وهو «الروح»! كما أشرت إليه في مبحث سابق.

لكن الدكتور زكي حاول أن يكشف لنا بواسطة هذا التحليل المنطقي

(١) المصدر السابق، ص١٧١.
(٢) المصدر السابق، ص١٧١.

عبارة «الروح خالدة» عن أنها «ليست ـ كما ظن المنطق التقليدي ـ قضية، وبالتالي فهي ليست مما يوصف بصدق أو كذب. إذ هي دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة فيها خانة شاغرة، ولا يجوز اعتبارها كلاماً تاماً إلا إذا سددنا هذا الفراغ فيها»[١]، فالدكتور زكي يلغي كل قضية ما لم يكن مدلولها معطى حسياً يخضع للتجربة، لكنه بقوله هذا لا يلغي القضايا الفلسفية والدينية والخلقية فحسب، بل حتى يلغي أكثر القضايا العلمية التي لا تعبر عن معطى حسي مباشر ـ في وقت يدعى فيه أنه صاحب فلسفة علمية ـ وذلك مثل قانون الجاذبية، فهو قانون ليس له معطى حسي مباشر، فنحن نرى سقوط الشيء، ولا نلمس أو نشم أو نرى أو نسمع أو نذوق جاذبية الأرض!! فهل يمكن أن نلغي هذا القانون بدعوى أنه لم يتضمن معطى حسي؟!!

لكن استخدام «التحليل المنطقي» من قبل المناطقة الوضعيين عامة، والدكتور زكي على وجه الخصوص، وتوظيفه لهدم الميتافيزيقا، أوقعهم في نظير ما فروا منه، وهو ميتافيزيقا من نوع جديد متصل بنفس هذا التحليل الذي «أغرقوا فيه حتى عصفوا بحقيقة الموجودات، وتوهموا أن اللفظ وحده يمكن أن يجعل سمة الوجود الواقعي»[٢]

ومن مظاهر تلك الميتافيزيقا التحليلية المنطقية ما قرره الدكتور زكي في سياق شرحه للقضية والواقعة الذريتين، إذ يقول: «تريد الفلسفة التحليلية أن تبلغ بتحليل الفكر إلى حده الأدنى، شأنها في ذلك شأن العلم الطبيعي حين يتناول مادة الأشياء بالتحليل إلى غايته القصوى، فينتهي به إلى الذرات الأولية وإلى طريقة بناء الذرة الواحدة من هذه الذرات الأولية، وإنما ينشد التحليل الفلسفي والتحليل الطبيعي هذه الوحدات الأولية في عالم الفكر أو

---

(١) المصدر السابق، ص١٧١.

(٢) «الفلسفة أصولها ومبادئها»، محمد علي أبو ريان، ص١٦٩.

في عالم الطبيعة»[١].

فالقضية الذرية وتقابلها الواقعة الذرية هما ـ من وجهة النظر الوضعي المنطقي ـ شيئان بسيطان موجودان وجوداً منطقياً تمثلان النهاية والغاية العملية للتحليل المنطقي، لكنهما يظلان من وجهة ـ نظرنا ـ عمليتين ميتافيزيقيتين غامضتين حتى على من وضعهما ونظّر لهما وهو «فتجنشتين»، فإنه لما سئل «ذات يوم، سأله مالكولم»: «هل قرر فيما بينه وبين نفسه أن يضرب مثالاً واحداً لما يسميه «الموضوع البسيط»؟ ـ يريد به الواقعة الذرية ـ فأجاب بأنه رجل أو عالم منطق، أي: منطقياً وأنه ليس شأنه باعتباره منطقياً أن يحاول أن يحدد فيما إذا كان هذا الشيء أو ذاك شيئاً بسيطاً أو مركباً، وذلك لأن السؤال نفسه سؤال «تجريبي» أو «حسي» لا يعنيه»[٢]، حتى «برتراند رسل» قد امتنع عن أن يضرب لهما مثالاً صحيحاً، واعتذر عن ضربه الأمثلة التقريبية غير الدقيقة دون الأمثلة الصحيحة بالعجز وضيق الحيلة[٣].

وليس هذا المقام مقام البحث في القضية الذرية ـ إذ قد مضى شرحها ـ لكن حسبي هنا أن أشير ـ بإلمامة مقتضبة ـ إلى ميتافيزيقية هذا التحليل ـ الذي يراد له أن يحارب الميتافيزيقا ـ في بنائه ومنهجه، كما في القضية الذرية والوجود المنطقي واللغة الرمزية، وفي ثمرته ونتائجه عند الدكتور زكي، مثل نفي اليقين من المعرفة حتى في وجود العالم الخارجي، الذي جعله احتمالاً مرجحاً، وفي ذلك يقول: «لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه؟ إنني إذا «أحسست» كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتي الماضية ـ ألا

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ١/٥٧ ـ ٥٨.
(٢) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٥٨ ـ ٨٦.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص٧٨.

يكون ذلك الإحساس وهماً وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً»[١].

قررت فيما سبق أن الهدف الأساسي للتحليل المنطقي عند أصحابه هو اجتثاث العبارات الميتافيزيقية، لكن الدكتور زكي يرى أن التحليل المنطقي وحده لا يكفى لهدم العبارات الميتافيزيقية، إذ لا بد من مساعدة التحليل الفلسفي ليجهز على البقية الباقية من تلك العبارات الميتافيزيقية، والفرق بينهما هو أن التحليل المنطقي يتناول التركيب الصوري بالتحليل ليخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه، بينما يتناول التحليل الفلسفي أسماء «الأشياء» بالتحديد والتحليل، فالتحليل المنطقي يكشف خطأ العبارات الميتافيزيقية الناتج عن فهم قائلها للبناء اللغوي وما ينطوي عليه من روابط وعلاقات، والتحليل الفلسفي يتناول المدركات الفلسفية نفسها بالتحليل، مثل «القيم» و«حرية الإرادة» و«وجود العالم الخارجي» و«شخصية الدولة»[٢].

وقد اشترط الدكتور زكي للتحليل الفلسفي أن يتعلق بالألفاظ والعبارات «لأنه لو جاوز ذلك إلى وصف الأشياء الخارجية نفسها وتحليلها إلى عناصرها تحليلاً مباشراً، كان ذلك علماً طبيعياً، فلا هو تحليل منطقي ولا هو تحليل فلسفي»[٣].

ولكني لا أجد لهذا الشرط مساغاً؛ لأن تحليل العبارات اللغوية، إما أنه يتجه إلى مضمونها، ومن ثَمّ يكون التحليل منصباً على ما ليس لغوياً ـ وهذا هو التحليل الفلسفي في علمنا ـ وإما أنه يعالج التركيب اللغوي ذاته، ليصل إلى حقائق لغوية أو حقائق منطقية مستقلة عن الواقع وهذا هو التحليل اللغوي أو المنطقي. ويبلغ مني العجب مبلغه بسبب الاضطراب

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٠٠.
(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٥٥ ـ ١٥٦.
(٣) المصدر السابق، ص١٥٦.

المنهجي ـ إن لم أقل: التناقض ـ الذي وقع فيه الدكتور زكي، حيث قرر لنا أن التحليل الفلسفي يتناول المدركات الفلسفية نفسها بالتحليل، مثل «وجود العالم الخارجي» في حين أنه شكك في وجود العالم الخارجي، وجعل وجوده مرجحاً، فلو استطردنا في تحليل هذا العالم الخارجي على طريقة وفكر الدكتور زكي لوصلنا إلى لا شيء، بل هو محض العبث، ذلك لأن الدكتور ينكر حقيقة الأشياء التي نريد تحليلها، والموجود في الواقع ـ عنده ـ هو المعطيات الحسية فقط!! فكيف يكون الوهم وما لا حقيقة له موضوعاً للتحليل الفلسفي؟!!

لكن التحليل الفلسفي ـ وإن اختلف مع التحليل المنطقي في المتعلق ـ فقد وافقه في المنطلق والأساس الحسي، وكذلك في الطريقة الرمزية، يسوق لنا الدكتور مثالاً على التحليل الفلسفي يحاول فيه «أن يجيء بياناً للطريقة التي يهدم بها التحليل الفلسفي مدركات الميتافيزيقا»[1]، والمثال هو جملة «تركيا حاربت اليونان»، فلو حللنا العبارة الأولى «تركيا» لظهرت «تركيا» «باعتبارها قطعة أرض لم تكن هي التي حاربت اليونان» باعتبارها قطعة من الأرض، وإنما المقصود من كلمتي «تركيا» و«اليونان» مجموعتان من الناس، مجموعة هنا ومجموعة هناك بل المقصود ـ بعبارة أدق ـ جيشان يتألف كل منهما من أفراد معروفين»[2].

إذن ليست جملة «تركيا حاربت اليونان» مثل جملة «زيد قاتل عمراً» فليست تركيا اسماً على مسمى بمثل ما يكون «زيد» اسماً على مسمى.

ثم يصل الدكتور إلى نتيجة خطيرة في نظره!! وهي أن لفظة «تركيا» أو لفظة «اليونان» «هو في الحقيقة تركيبة ذهنية ليس لها ما يطابقها في عالم الأشياء الخارجية، ففي الأشياء الخارجية هذا وهذا وذاك من الأفراد الذين

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٥٧ ـ ١٥٨

يسكنون قطعة معينة من الأرض، فأبني أنا من هذه المفردات بناءً خالياً ذهنياً وأسميه «تركيا» ـ مثلاً ـ تسهيلاً للتفاهم»[١]

وهكذا يمضي في تحليلات مطولة لا داعي لها، وبعدها يقرر أن لفظة «الشعب» و«الدولة» و«الأمة» عبارات من نوع العبارات الموهمة وهماً ميتافيزيقاً ـ مثلها مثل لفظة «تركيا»، فهي ليست ـ في نظره ـ سوى تركيبة ذهنية، ليس لها ما يطابقها في عالم الأشياء[٢].

هذه النتيجة السطحية الساذجة ـ والتي هي كما قيل: «لحم جمل غث على رأس جبل وعر» ـ علق عليها أحد نقاد الوضعية المنطقية قائلاً: «وتصل التعمية بالوضعية المنطقية أحياناً إلى أقصى درجات السخف حين تتساءل: هل هناك في الواقع شيء اسمه «الأمة» أو «الشعب» أو «الطبقة الاجتماعية»؟ إن بعض دعاتها ينكرون ذلك وينزلق الدكتور زكي نجيب إلى تلك التعمية حينما ينصب نفسه محامياً عنها»[٣].

والحق أن الوضعية المنطقية قد بالغت في تحليلاتها مبالغة فجة، على حد وصف الدكتور عبد الرحمٰن بدوي لفلسفتهم، حيث قال في سياق مقارنته بين تحليل «مور» وبين تحليل «الوضيعة المنطقية»: «على أنه ـ والحق يقال ـ لم يصل إلى درجة إنكار مهمة أخرى للفلسفة كما سيفعل رجال الوضعية المنطقية في مبالغاتهم الفجة»[٤].

هذه المبالغة في التحليل كانت موضع نقد ومعارضة من جانب بعض النقاد للوضعية المنطقية، إذ إن طريقتهم في التحليل «تفتح على الدوام تفاصيل فرعية، وهذه الفروع تؤدي إلى فروع أخرى للفروع وهكذا، ويظل التحليل يتسع وينتشر حتى يمتد إلى أكثر الألفاظ شيوعاً، ولهذا كله قيمته لكن كثيراً ما يحدث

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٥٨.
(٢) المصدر السابق، ص١٥٨ ـ ١٥٩.
(٣) مقدمة «نقد العقل الوضعي»، إبراهيم فتحي، ص٢١.
(٤) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٢٣٨.

أن تنسى المشكلة الأصلية في غمار هذه التفاصيل، أو تتفتت إلى مجموعة من المشاكل الفرعية التي تتشعب بدورها، ويفقد الذهن صلته بالمشكلة، من حيث هي مشكلة فلسفية أصيلة وتتكون لديه ـ أي: لدى الفيلسوف التحليلي ـ عادة جديدة، وغاية جديدة هي التحليل لأجل التحليل»[١].

وخلاصة ما تقدم هو أن التحليل المنطقي في فكر الدكتور زكي يتمثل في بحث التركيبة الصورية للعبارة من حيث علاقاتها التي تربط بين أجزائها، أما المادة أو المضمون الذي يملأ ذلك الإطار فهو من اختصاص العلماء لا الفلاسفة[٢].

ولتحديد طبيعة «التحليل المنطقي» يميز الدكتور زكي بين نوعين من الألفاظ هما:

* النوع الأول: أسماء وهي ألفاظ تشير إلى أشياء معينة موجودة في العالم الحسي الذي نعيش فيه مثل «قلم وكتاب وشجرة».

* النوع الثاني: علاقات وهي ألفاظ لا تشير إلى شيء في عالم «الأشياء»، وإنما تربط الأجزاء في بناء واحد، دون أن تضيف إلى تلك الأجزاء جزءاً جديداً، وتسمى الألفاظ البنائية مثل كلمة «بين» أو «الواو» أو «كل» وهكذا، فجملة «إن الكتاب بين المحبرة والمصباح» احتوت على كلمات تشير إلى أشياء في العالم الخارجي، مثل «الكتاب والمحبرة والمصباح»، وكلمة لا تشير إلى شيء في العالم الخارجي، وهي «بين» وإنما عملها ربط الكلمات الثلاثة في بناء واحد لغوي حتى تجيء العبارة المرتبطة الأجزاء صورة تعكس الواقعة الخارجية «بأشيائها» و«علاقتها»، والتحليل المنطقي يتعلق بهذا النوع من الألفاظ «العلاقية» و«الصورية»[٣].

---

(١) «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، فؤاد زكريا، ص٩.
(٢) انظر: «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٥٥.
(٣) المصدر السابق، ص١٥٥.

والدكتور زكي يوجب مثل هذا التحليل المنطقي اللغوي على التفكير بقوله: «فحسبنا ـ إذن ـ دفاعاً عن إمكان التحليل بل دفاعاً عن وجوبه، أن نقول: إنه لا مندوحة لنا عن التعبير عما نعرفه باللغة كائنة ما كانت، ولا مندوحة للغة عن تجزئة ألفاظها وعباراتها»[١].

لكن محاولة قصر التحليل على المباحث اللغوية فقط ـ كما تدعو إليه الوضعية المنطقية متمثلة في الدكتور زكي ـ ناشئة عن محاولة لاغتصاب الفكر البشري كله، وإجباره على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية والتحليلات المنطقية الصورية، وهذا أمر منافر لطبيعة العقل البشري وحاجته وذلك «لأن الفكر البشري في حاجة إلى فهم العلاقة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى، فليس ثمة مسوغ لحرمان العقل الإنساني من التفكير في طبيعة العالم والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية، والصلة بين الفكر والواقع»[٢].

وقد نبه الدكتور زكي ـ في سياق كلامه عن التحليل ـ إلى ثلاث قضايا مكملة لمفهوم التحليل بمعناه العام:

الأولى: أنه غالباً ما يرتبط معنى التحليل بالفلسفة التجريبية، ويرتبط معنى التركيب بالفلسفة العقلية، إلا أن هذا لا يعني أن كل فلسفة تحليلية هي بالضرورة تجريبية، ولا أن كل فلسفة تركيبية هي بالضرورة عقلية، كما أنه لا يعني كذلك العكس؛ أي: تكون كل فلسفة تجريبية هي تحليلية، أو أن تكون كل فلسفة عقلية هي تركيبية، ويدلل الدكتور زكي على ذلك بأعمال ثلاثة من الفلاسفة، أولها «الطبائع البسيطة» عند «ديكارت» ذي النزعة العقلية التركيبية، إذ كانت نتيجة لعملية تحليلية، وثانيها «الوحدات الروحية» التي أخذ بها ليبنتز ذو النزعة العقلية التركيبية إذ كانت نتيجة لعملية

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٢) «مشكلة الفلسفة»، زكريا إبراهيم، ص٥٦.

تحليلية أيضاً، وثالثها ما قام به «صموئيل إسكندر» ذو النزعة التحليلية التجريبية ـ في كتابه «المكان والزمان والألوهية» ـ من محاولة بناء فلسفي تركيبي، وعليه فإن وصف الفيلسوف بأنه تحليلي أو تركيبي وصف أغلبي؛ أي: على ما يغلب من عمله الفلسفي[١].

الثانية: أن وصف «التحليل» قد لا يسود أعمال فيلسوف معين فقط، بل إنها قد تسود أحياناً عصراً بأكمله كعصرنا الحاضر، كما قد يسود التركيب عصراً بأكمله كما كانت الحال في فلسفة العصور الوسطى أو في الفلسفة الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر باستثناء إنجلترا، كما أن نزعة التحليل قد تكون هي الغالبة في بلد مثل إنجلترا بينما يغلب التركيب على الفكر الفلسفي في بلدٍ آخر مثل ألمانيا[٢].

الثالثة: نقده الإجمالي للتحليل التجريبي للمعرفة، فـ «جون لوك» لما حلل المعرفة لردها إلى وحداتها الأولية، وقع في ـ نظر الدكتور زكي ـ في خطأ تفسير الوحدات الأولية فقد جعلها عناصر أقرب إلى الذرات كل ذرة منها قائمة وحدها، مما جعل الفيلسوف المثالي «برادلي» يستطيل على المنهج التجريبي بتقرير استحالة أن تكون تلك الوحدات الأولية عند التجريبيين أفكاراً معرفية؛ لأن المعرفة تبدأ حين يبدأ الحكم ولا يكون حكم إلا إذا تكاملت لنا قضية فيها محكوم عليه وحكم ورابطة تربط بين الطرفين.

وهذا «هيوم» التجريبي، جعل الانطباع الحسي الواحد وحدة من وحدات التفكير، وعليه إذا تجاورت فكرتان في الذهن، فلا يمكن أن يكون بينهما علاقة سوى علاقة التجاور، وهذا الخطأ التحليلي ـ وهو جعل الفكرة الواحدة فكراً، في حين أن الحد الأدنى للفكر هو القضية التي تربط

(١) انظر: «نحو فلسفة عملية»، زكي نجيب محمود، ص١٥.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٦.

فكرتين على أقل تقدير ـ هو الذي حمل الدكتور زكيّاً على نقد هذا التحليل التجريبي قائلاً: «الحق أن هذه كانت نقطة ضعف ظاهرة في التحليل التجريبي للمعرفة فكانت بالتالي هدفاً لهجمات معارضيهم من الفلاسفة المثاليين»[١].

وبعد هذا النقد الإجمالي للمنهج التجريبي أراد الدكتور زكي أن يبين كمال المنطق الجديد المتمثل في «برتراند رسل» و«مور» و«فتجنشتين» والذي اعتمدته الوضعية المنطقية فقال الدكتور زكي: «وجاء «برتراند رسل» وغلبت عليه في نهاية الأمر نزعته التجريبية، لكنه في الوقت نفسه أراد أن يستفيد مما قاله «برادلي» في نقده للتجريبيين فلم يتردد في أن يقيم فلسفته التجريبية على أساس منطق جديد يتلافى به أوجه النقص التي كانت تؤخذ على سالفيه «لوك» و«هيوم» وأمثالهما، وما هذا الأساس المنطقي الجديد في صميمه إلا أن يجعل «القضايا الأولية» ـ لا المدركات المفردة ـ هي الوحدات البسيطة الأولى في تحليل المعرفة»[٢].

لكن هذه المدرسة التحليلية الذرية بمنطقها الجديد الذي بشَّر به الدكتور زكي قد فرّت من عزل الوحدات الأولية للمعرفة عن المعرفة ووقعت في عزل المنطق برمته عن الواقع، ففرت من شيء ووقعت في نظيره أو شر منه، ذلك لأن منطقهم الجديد قائم على العزلة التامة بينه وبين الواقع، فأبحاثهم المنطقية تجري في دنيا الألفاظ ولا علاقة لها بالوقائع مطلقاً، بل العالم في نظرهم ليس مجموعة الأشياء التي تكونه، بل هو مجموعة الوقائع المنطقية التي تربط الأشياء بعلاقات مختلفة معبراً عنها بقضايا وصيغ منطقية، ولذلك كان الفيلسوف الجيد في نظر «برتراند رسل» هو الذي لا يحفل بالوجود أو الواقع «يقول «رسل»: إن الفيلسوف الجيد

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٩.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

هو الذي يحصر نفسه في التفكير في الرموز أو هو الذي يفكر في الشيء المرموز مرة واحدة كل ستة شهور لمدة دقيقة واحدة أو نصف دقيقة» ثم يضيف: «واعتقد أن بعض الأفكار التي ظن أنها أفكار هامة جداً في الفلسفة قد برزت من خلال تأويلات خاطئة لنظرية الرموز، وكمثال لهذه الأفكار الخاطئة فكرة الوجود أو إذا شئت فكرة الواقع»[١].

وكل من له أدنى علم بالمناهج الفلسفية يعلم أن عزل المنطق برمته عن الواقع، بل وحصر الفلسفة في هذا المنطق المعزول ـ وهذا ما قامت به الذرية المنطقية وتابعتها الوضعية المنطقية ـ أشدُّ ضرراً للفكر من عزل الوحدات الأولية للمعرفة عن المعرفة ذاتها وهذا ما قام به المنهج التجريبي.

ثانياً: هل للتحليل المنطقي جذور تاريخية في فكر زكي نجيب محمود؟:

حاول الدكتور زكي أن يصل المنهج التحليلي المنطقي الذري بالجذور التاريخية لطرائق التحليل الفلسفي، بداية من «سقراط» المتمثل في منهجه «الديالكتيكي» الجدلي، مروراً «بأفلاطون»، ثم «أرسطو» في منطقه، ثم «لوك» و«باركلي» و«هيوم»، ثم «كانت» في عهد الفلسفة الحديثة، فقال عن سقراط: «كان نموذج الفلسفة الكامل، إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقي لما يقوله الناس في ميادين الفكر المختلفة»[٢].

وفي تقريره هذا محاولة مضلِّلة لإيجاد أصول تاريخية عميقة للفلسفة التحليلية المنطقية الحاصرة للفلسفة في التحليل المنطقي، لكن يعلم كل من له أدنى إلمام بالمناهج الفلسفية بأن هناك بوناً شاسعاً بين فلسفة «سقراط» الخلقية، وبين الفلسفة التحليلية المنطقية من أوجه متعددة أبرزها وجهان:

---

(١) «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان»، يحيى هويدي، ص٣٩.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٣٢.

الأول: أن الفلسفة التحليلية المنطقية تقطع الصلة بين الأخلاق وبين موضوع المعرفة، بل تخرج موضوع القيم والأخلاق من دائرة المعرفة والعلم، وهذا على نقيض أصول فلسفة سقراط التي توحد بين المعرفة والأخلاق أو الفضيلة كما يعرف به، ولذلك كان شعاره الخلقي المشهور هو: «أن الفضيلة علم والرذيلة جهل».

الثاني: أن المنهج الفلسفي للفلسفة التحليلية المنطقية منغلق ومنكفىء على نفسه، لتعلقه بالصور لا بالأشياء، وبالحدود اللفظية والعبارات اللغوية لا بما تدل عليه من العالم الخارجي، وكان من آثار ذلك حصره الفلسفة في ذلك النشاط المسمى «التحليل المنطقي»، وقد أشار الدكتور زكي إلى هذا الحصر في نصه السابق حيث قال: «. . . إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقي. . .»[١]، وهذا نقيض أصول فلسفة «سقراط» التي تسعى لتعريف المبادئ الخلقية تعريفاً حسياً ملموساً واقعياً.

ولمحاولة إضفاء الشرعية العلمية ـ إن صح التعبير ـ على المنهج التحليلي المنطقي، عدَّ الدكتور زكي من جملة فلاسفة التحليل الذين يمثلون أصول الفلسفة التحليلية في نظره «أفلاطون»، و«أرسطو» في منطقه، والفلاسفة التجريبيين من الإنجليز أمثال «لوك» و«باركلي» و«هيوم»[٢]، وقد صرح بذلك في سياق كلامه على طرائق التحليل المنطقي قائلاً: «فلئن كان التحليل شائعاً في الفلسفة منذ قديم إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين، قد تميزوا بما يبرزهم ـ دون الأسلاف ـ من خصائص»[٣]، فجعل القدماء من الفلاسفة أسلافاً للمناطقة الذريين الذين هم أصحاب التحليل المعاصر.

والمنهج التحليلي ـ في الفلسفة ـ ليس اتجاهاً جديداً، إذ إن عملية

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٧.

التحليل ثمرة من ثمرات العقل البشري المستنير المتأمل منذ خلقه الله، لكن الدكتور زكي يحاول أن يقرر ـ في مشروعه الفلسفي الجديد ـ التلازم بين التحليل وبين المنهج الفلسفي الجديد الذرية المنطقية، فهو ـ في مشروعه الفلسفي الذي يدعو إليه ـ لا يقبل التحليل بدون الصبغة الذرية المنطقية بل يذهب إلى أبعد من ذلك وهو حصر مهمة الفلسفة في ذلك التحليل المنطقي الذري!!

لكن ليس كل تحليل لا بد أن يكون منطقياً، وعملية التحليل ليست حكراً على الفلسفة التحليلية المنطقية، ولذلك مارسها كل الفلاسفة القدماء والمحدثين، لكن ممارستهم لهذه العملية العقلية لم تكن قائمة على أصول الفلسفة التحليلية المنطقية الذرية، بل إن هناك بوناً شاسعاً بين الفلاسفة القدماء والمحدثين وبين الفلاسفة التحليليين المنطقيين في المنهج والطريقة والتصورات الفلسفية أيضاً، وبناءً عليه فإنه لا يصح إيجاد علاقة بينهم، اللهم إلا في أصل فكرة التحليل، وهذا ليس خاصاً بالفلاسفة، بل هو حق مشاع لكل الباحثين مع اختلاف تخصصاتهم.

ويلاحظ أنه بعدما استعرض الدكتور زكي تلك السلسلة التاريخية، التي أراد لها أن تكون أصولاً للفلسفة التحليلية المنطقية، بداية من «سقراط» ونهاية بـ«هيوم»، عقب على تقريره ذاك بقوله: «لكن الذي يعنينا الآن هو أن نقرر هذه الحقيقة الآتية: وهي أن الفلسفة على أيديهم كانت عملية تحليلية ولم تكن ـ في الأعم الأغلب ـ تقريراً عن ظواهر الكون المختلفة بإثبات صفات معينة لها أو نفيها عنها، ولو فعلوا لكان الأجدر أن يسلكوا في جماعة العلماء الذين من شأنهم ملاحظة الطبيعة ووصفها»[١].

وفي هذا التقرير تضليل للقارئ، فقد قام الدكتور زكي بتوظيف جهود الفلاسفة السابقين المخالفين لأصول مدرسته وفكره لتقرير ما يعتنقه من

(١) المصدر السابق، ص٣٦.

رؤية فلسفية بعيدة كل البعد عما يريده هؤلاء الفلاسفة، فقد وصف فلسفة هؤلاء الفلاسفة بأنها عملية تحليلية ـ وفي هذه المرة لم يقيدها بالمنطقية كما قيدها عند سقراط ـ وهي عملية تحليلية قطعاً لكنها لم تكن لها علاقة بتحليل المدرسة الذرية، كما يريد أن يوهمنا الدكتور زكي، وهذا هو كما يقال «مربط الفرس»! ثم هو نفى عن فلسفتهم أنها تقرر الكون لكنه هذه المرة احترز بقوله: «في الأعم الأغلب» وهو احتراز وقيد ظالم، فأين هو من فلسفة «أفلاطون» و«أرسطوا» «وباركلي» وأمثالهم من الفلاسفة الذين يصفهم الدكتور زكي بالمثاليين؟! أولم يكن هدف فلسفتهم بحث الوجود الذي هو أعم من البحث الكوني؟!!.

ثم أراد أن ينفي عنهم وصف الفلسفة ويخرجهم من دائرتها، كل ذلك لأنهم خالفوا ما هو عليه من رؤية فلسفية، فهو يقول: «ولو فعلوا لكان الأجدر أن يسلكوا في جماعة العلماء الذين من شأنهم ملاحظة الطبيعة ووصفها» وهم ـ حتماً ـ قد فعلوا ما لا يرضاه من التحدث عن الكون وظواهره، فهل تسلب عنهم صفة الفلسفة لأجل فهم خاص لا سلف له لمهمة الفلسفة؟!.

ويرتب الدكتور زكي على تقريره ذاك نتيجة تعسفية خطيرة قائلاً: «فإذا أريد للفلسفة بقاء، وجب أن تحصر نفسها في مهمتها الحقيقية الممكنة النافعة، ألا وهي التحليل المنطقي للألفاظ والعبارات»[1]، وهذا هو هدفه الذي ساق لأجله تلك الأصول التاريخية للفلسفة التحليلية، وهذا الهدف الذي قرره الدكتور زكي بعد ذكر سلسلة من أعلام الفلسفة يثير في أذهاننا سؤالاً ملحاً وهو: ما علاقة هذه النتيجة بأعلام الفلسفة التحليلية الذين ذكرهم الدكتور زكي مقدمة وتمهيداً لها؟

فهناك بون شاسع بين هؤلاء الفلاسفة المذكورين وبين فكرة حصر

---

(١) المصدر السابق، ص٣٦.

الفلسفة في التحليل المنطقي!! لكن الدكتور زكي يستعمل أسلوب التعمية لتمرير مبادئه وأطروحاته بصبغة علمية زائفة مثله مثل أصحابه من دعاة الوضعية المنطقية الموصوفة من بعض نقادها «بأنها فلسفة من فلسفات التعمية»[(١)].

ولذلك يقول أحد نقادها: «أما «تحليل» و«وتوضيح» قضايا العلم الذي حصروا فيهما وظيفة الفلسفة عندهم فليست اتجاهاً مستحدثاً عندهم لأول مرة؛ لأن الفلسفة كانت وستظل تحليلاً وتوضيحاً لا بالاستناد إلى التجربة الحسية وحدها، وإنما بالاستناد إلى كل قوى الإنسان العارفة، إلى التجربة الباطنة، إلى الحدس، إلى العقل، إلى الذوق، إلى الضمير، إلى الروح...»[(٢)].

ولنا على كلام هذا الناقد، نقدات ـ لمخالفته أصول المنهج الاستدلالي الشرعي ـ ليس هذا موضع تفصيلها، لكن أكتفي بالقول: إن التحليل عملية ضرورية تتعلق ـ بحسب النظر الشرعي في الاستدلال ـ بمصادر المعرفة في الإسلام، النقل والعقل والحس، أما التجربة الباطنة، والحدس، والذوق، وأمثالها فليست من المصادر العلمية الموثوق بها، بَلْهَ أن يتعلق بها التحليل.

ويمضي الدكتور زكي في محاولته التضليلية لترسيخ الجذور التاريخية للفلسفة التحليلية المنطقية ولتأكيد مشروعية أهدافها لا سيما قصر الفلسفة على التحليل المنطقي، فيعقد فصلاً كاملاً في كتابه «موقف من الميتافيزيقا» لفلسفة «كانت» النقدية محاولاً إبراز الجوانب التحليلية في فلسفته، ليصل إلى هدف بينه في أول الفصل بقوله: «أريد بهذا الفصل أن أبين أن الفلسفة عند «كانت» هي أولاً وقبل كل شيء تحليل للقضايا وليست هي بالفلسفة

---

(١) مقدمة «نقد العقل الوضعي»، بقلم إبراهيم فتحي، ص٤٠.

(٢) «مع الفيلسوف»، محمد ثابت الفندي، ص٢٧٢.

التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أي جزء منه»[(١)].

ولا ريب أن الفيلسوف الألماني «كانت» كان من أعظم الفلاسفة التحليليين، بل يكاد يكون أول من استخدم كلمتي «التحليل» و«التركيب» في كتابه «نقد العقل الخالص»، لا سيما في الفصلين الرابع والخامس في تعريفه للحكم التحليلي، لكن تحليله لم يهدف إلى قصر الفلسفة على التحليل، ومع ذلك يريد الدكتور زكي أن يوظف فلسفة «كانت» النقدية لدعم وتأكيد هدفه الفلسفي وهو «قصر الفلسفة على التحليل المنطقي» وأكد على ذلك بقوله: «وليست هي ـ أي: فلسفة «كانت» ـ بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم...»[(٢)].

وهذا الوصف السلبي لفلسفة «كانت» وصف مجانب للحقيقة العلمية فإن إرادة الإجابة عن مشكلات «الميتافيزيقا» التي هي جزء من العالم بالمفهوم الفلسفي «الله، الحرية، الخلود» هي من أهداف ومعالم فلسفة «كانت».

ولا يعني عدم إثبات «كانت» لهذه الموضوعات «الميتافيزيقية» عدم إرادة بحثها، فإن لم يقل «كانت» عنها شيئاً إيجابياً من طريق العقل الغلمي أو النظري، فقد قال عنها إيجابياً من طريق العقل العملي.

ويسرف الدكتور زكي في توظيف فلسفة «كانت» النقدية لمذهبه الوضعي المنطقي، بل أعلن ارتباط «الوضعية المنطقية» بالفيلسوف «كانت» ارتباطاً فكرياً حيث قال: «وكذلك كان «عمانوئيل كانت» «١٧٢٤ ـ ١٨٠٤» رائداً آخر من جماعة الرواد الذين دقوا شعاب الطريق إلى الفلسفة الوضعية في شكلها الراهن، وإن بدا هذا الزعم غريباً عند النظرة الأولى إذ قد يسأل

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٣٧.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٨.

سائل: كيف يكون وضعياً هذا الفيلسوف الذي امتد به السير حتى بلغ آماداً هي أبعد ما تكون عما تراه الأعين أو تحسه الأيدي؟ لكن النظرة الفاحصة سرعان ما تتبين أشد الروابط وأوثق الصلات بين «كانت» من جهة وجماعة الوضعية المنطقية من جهة أخرى»[١].

ثم يدلل على توثيق هذه الصلة بذكر حقيقة تتوافق ـ في نظره ـ مع أصول الوضعية المنطقية وهي «إصراره ـ [أي: كانت] ـ على أن تكون «الخبرة» هي المجال الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يغترف منه أحكامه العلمية، أما إذا جاوز الإنسان حدود «خبرته» فقد جاوز بذلك حدوده المشروعة وعرّض نفسه للوقوع في الخطأ»[٢]، ثم استعار الدكتور زكي «نقائض» «كانت» لرفض الميتافيزيقا على طريقة الوضعية المنطقية، فبعد شرحه لتلك النقائض في مسألة «الكون» قال: «وهكذا يمكن للإنسان أن يقول النقيضين على الموضوع الواحد إذا هو أباح لنفسه أن يجاوز حدود خبرته، وما دام «الكون» باعتباره كلاً واحداً خارجاً عن حدود هذه الخبرات، فلا يجوز للإنسان أن يتخذ منه موضوعاً للحديث، ومثل هذا الاعتراض كما يبديه «كانت» هو بعينه ما يرتكز إليه الوضعيون المنطقيون في تحليلاتهم، حين يرفضون العبارات الميتافيزيقية، على أساس أن كل عبارة منها يمكن أن تقال هي ونقيضها معاً، دون أن نجد في خبراتنا ما ينفي أحد النقيضين ليثبت الآخر»[٣].

ولي على هذا التقرير ـ المتضمن ربط الوضعية المنطقية بـ«كانت» ـ تعقيب في أربعة أوجه:

الوجه الأول: أنه لا بد من بيان حقيقة واضحة لا تخفى على من له أدنى علم بالمناهج الفلسفية، وهي أن هناك بوناً شاسعاً وفرقاً واضحاً في

(١) المصدر السابق، ص٣٨.
(٢) المصدر السابق، ص٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص٤٢.

الأصول المعرفية بين فلسفة «كانت» وفلسفة الوضعية المنطقية، فهما ضدان لا يلتقيان في فهم طبيعة المعرفة التي هي المقدمة الضرورية للمباحث الفلسفية وعليها تتوقف موضوعتها، فالوضعية المنطقية تقصر المعرفة بأنواعها على الظواهر الحسية، بينما الفيلسوف «كانت» يرى أن المعرفة تقوم على أساسين: المادة والصورة، فالمادة هي الإدراك الحسي أو الحساسية كما يعبر به «كانت» وهي قوة انفعالية، والصورة وهي الرابطة الفكرية التي تسمح بترتيب الأحكام الضرورية وتعقل الموضوعات ويعبر عنها بالفهم أو الذهن أو العقل، ويحصل من ربط المعطيات الحسية المدركة بالإدراك العقلي فهم ومعرفة.

فهذا فارق مؤثر في الأصول بين الفيلسوف «كانت» وبين الوضعية المنطقية، وهناك فارق في النتيجة وهو الوجه الثاني.

الوجه الثاني: يقرر «كانت» عجز العقل البشري عن إثبات وحل المشكلات الميتافيزيقية لكنه لم يستلزم من ذلك نفي وجودها، فقد أثبت «كانت» الميتافيزيقا من طريق آخر وهو العقل العملي، بينما الوضعية المنطقية خالفته من وجهين: الوجه الأول في الأصول وهو عدم جعلهم العقل مصدراً من مصادر المعرفة، والوجه الثاني في النتيجة وهي غلو الوضعية المنطقية في نفي وجود الميتافيزيقا مطلقاً فقد رفضتها حساً ومنطقاً.

الوجه الثالث: ذكر الدكتور زكي في نص كلامه المنقول آنفا ـ دليلاً على ارتباط الوضعية المنطقية بالفيلسوف «كانت» فكرياً وهذا الدليل هو عبارة عن حقيقة صاغها بقوله: «هي إصراره ـ أي: كانت ـ على أن تكون «الخبرة» هي المجال الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يغترف منه. . .»[(١)].

وهذا الاتفاق بين كانت وبين الوضعية ـ في الموقف من الخبرة ـ

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٨.

والذي جعله الدكتور زكي دليلاً على ارتباط الوضعية المنطقية بـ«كانت» هو اتفاق صوري لاختلاف سببهما، فسبب جعل «الخبرة» المجال الوحيد في الأحكام العلمية عند «كانت» هو عجز العقل العلمي عن إدراك ما وراء الخبرة الحسية، وإلا فإن العقل والخبرة الحسية هما أساسا المعرفة والفهم عند «كانت».

وأما سبب جعل الخبرة المجال الوحيد في الأحكام العلمية والعملية أيضاً عند الوضعية المنطقية هو أصول تصوراتهم الحسية للمعرفة، إذ هم لا يعترفون بالعقل مصدراً من مصادر المعرفة، ويقصرون المعرفة على الخبرات الحسية، فهو اتفاق وتشابه في الصورة لا في الحقيقة والسبب.

الوجه الرابع: أنه بينما تجعل الوضعية المنطقية ـ من خلال منهجها التحليلي ـ الميتافيزيقا مجرد هراء ولغو لا فائدة من ورائه، فإن الفيلسوف «كانت» ـ من خلال منهجه التحليلي ـ يحترم الميتافيزيقا، بل ويجعلها ضرورة للعقل البشري، فمن ذلك قوله: «إنني لأبعد ما أكون عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها»[١]، وفي موضع آخر يقول: «على الرغم من أننا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن في محاولاتها، فهي مع ذلك علم ضروري تماماً لطبيعة العقل البشري»[٢]، وفي موضع ثالث يقول: «إننا مهما وجهنا إليها من انتقادات، فسوف نعود إليها دائماً كما نعود إلى المحبوبة الغالية بعد خلاف وهجران...»[٣].

وأما قول الدكتور زكي في نصه السابق: «أما إذا جاوز الإنسان حدود

---

(١) «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين»، محمود رجب، ص١٣.
(٢) المصدر السابق، ص٢٣.
(٣) المصدر السابق، ص٢٤.

خبرته فقد جاوز بذلك حدوده المشروعة وعرض نفسه للوقوع في الخطأ»[١] فلا يتفق أبداً مع الرؤية الفلسفية للوضعية المنطقية؛ لأن هذه العبارة توحي بأنه يمكن مجاوزة الخبرة الحسية وهذا الإيحاء صحيح على مذهب «كانت» الفلسفي بناءً على تصوره للعقل العملي، وهو خطأ على مذهب «الوضعية المنطقية» الفلسفي بناءً على تقريرهم استحالة مجاوزة الخبرة الحسية بأي طريق، بل يحكمون على ما يجاوز الخبرة الحسية بالاستحالة المنطقية التي لا يمكن وصفها بصدق أو كذب، قال رائدهم العربي الدكتور زكي مبيناً موقفه من الميتافيزيقا: «وكالهرة التي أكلت بنيها، وجعلت الميتافيزيقا أول صيدي وجعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً؛ لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا: «إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار» رموز سوداء تملأ صفحات بغير مدلول»[٢].

ومن جهة أخرى فإن حكم الدكتور زكي بأن الإنسان لا يستطيع مجاوزة حدود خبرته حكم عقلي لأن الحس لا يمكن إثباته، وبهذا يقع الدكتور في نقض مستنده الفلسفي، ومن ثم الوقوع في التناقض المنهجي.

أبعد هذا يقال: «إن «كانت» من أسلاف الوضعية المنطقية أو يقال: إن هناك ارتباطاً وثيقاً بينهما؟! ثم هل مجرد الموافقة بين منهجين في نتيجة ما، يمكن أن تحمل الباحث على ربطهما بعضهما ببعض فكرياً؟! إنه لو صح هذا لأمكن أن نقول: إن الوضعية المنطقية امتداد للمثالية، وإن هناك رباطاً فكرياً بينهما، بناءً على موافقة الوضعية المنطقية للمثالية في فهم طبيعة المعرفة، وهذا ما لا يرضاها الدكتور زكي!!

ويلاحظ على منهج الدكتور زكي انتقائية مذمومة حينما يستعمل

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٨.
(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الأولى.

«نقائض» «كانت» لرفض الميتافيزيقا وجوداً ومنطقاً، وهذا ما لا يرضاه «كانت» نفسه[١]، فعلى سبيل المثال يريد الدكتور أن يقرر استحالة وجود سبب لهذا العالم استحالة منطقية وواقعية من خلال نقيضة من نقائض «كانت» وهذا ما لا يريده «كانت»، بل يريد «كانت» من هذه النقيضة أن يقرر استحالة إدراك سبب لوجود هذا العالم من طريق العقل العلمي ولم يخطر في باله أن ينفي وجود سبب لهذا العالم واقعياً فضلاً عن أن يكون منطقياً[٢] ولذلك بحث لإثباتها عن طريق آخر.

وهذا النهج التلفيقي الانتقائي الذي يمارسه الدكتور زكي هو الذي حمل بعض الباحثين على وصف المنهج الوضعي المنطقي عموماً ومنهج الدكتور زكي على الخصوص بالسفسطة، قال بعضهم: «الوضعية المنطقية تشبه السوفسطائية ويمكن أن يقال: إنها سوفسطائية القرن العشرين، ووجه الشبه هو ضرب الوضعية المنطقية الآراء الفلسفية بعضها ببعض، والخروج بنتيجة هي أن ما وراء الطبيعة ليس له وجود»[٣].

ويصر الدكتور زكي على استخدام أسلوب التعمية لإرادة ترسيخ جذور التحليل المنطقي الذري إذ يقول: «والتحليل الذي ندعو إليه ـ وإن يكن قد سبق إليه فلاسفة كثيرون فيما مضى إذ ما أكثر الفلاسفة الذين استخدموا التحليل في عملهم إما بصفة غالبة أو بصفة طارئه ـ إلا أنه قد اتّخذ في

---

(١) وهذا ما فعله الدكتور زكي أيضاً بطريقة «مور» التحليلية في كتابه «موقف من الميتافيزيقا» حيث وظف فلسفة «مور» التحليلية لخدمة آرائه الخاصة وعلق على الأمثلة التي أوردها في الحاشية بقوله: «ليست هذه الأمثلة مأخوذة من «مور» كلا ولا هي تمثل آراءه دائماً، فنحن هنا معنيون بطريقته في التحليل وحسب، أما الأمثلة فقد اخترتها لتخدم رأيي وهدفي»، ص١٥١

(٢) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٤١.

(٣) «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه»، محمود عثمان، ص٤٤٦. وأول من وصف الوضعية المنطقية بالسفسطة ـ في حد علمي ـ هو الدكتور سليمان دنيا في كتابه «التفكير الفلسفي الإسلامي».

عصرنا الحاضر لوناً خاصاً يختلف عن كل تحليل فيما مضى من تاريخ الفلسفة وأصبح ذا طابع واضح متميز هو الذي يطبع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة وأعني به الطابع الذي تراه عند «جورج مور» و«برتراند رسل» و«لدفيج وفتجنشتين» وكل من لف لفهم»[١].

فقد جعل الدكتور زكي التحليل المنطقي الذري امتداداً للتحليل الذي استخدمه الفلاسفة على مر التاريخ، ولم يفرق بينهما إلا في الطابع والصورة والمنهج، لكننا نعلم علماً قطعياً أن التحليل تابع للفلسفة وهناك فرق كبير بين فهم الفلسفة عند الفلاسفة القدماء وبين فهمها عند فلاسفة التحليل الذري المنطقي، مما يدل على أن الفرق بين التحليل الذي استخدمه الفلاسفة القدماء وبين التحليل المنطقي الذري ليس فرقاً صورياً أو منهجياً فقط، بل هو فرق أيديولوجي أو فلسفي.

وعليه فإننا إن قرأنا هذا النص السابق للدكتور زكي تساءلنا في حيرة: ماذا يريد بالتحليل الذي يدعو له؟ أهو التحليل الذي استخدمه الفلاسفة الماضون؟ أم هو التحليل الذي استخدمه فلاسفة التحليل المنطقي الذري في عصرنا الحاضر؟ أم هي إرادة تعمية القارئ وتضليله؟!

ثالثاً: علاقة التحليل المنطقي بالمنطق الوضعي:

لما اصطبغ التحليل بصبغة منطقية جديدة، وجب ـ علمياً ـ كشف معالم هذه الصبغة الجديدة المتمثلة في المنطق الوضعي القائم على المنطق الذري، ليكمل بذلك الوصف العلمي لجوانب التحليل المنطقي في فكر الدكتور زكي نجيب محمود، وهذه الصبغة المنطقية الذرية التي اصطبغ بها هذا النوع من التحليل أكدها الدكتور زكي بقوله: «والتحليل الذي ندعو إليه.. قد اتخذ في عصرنا الحاضر لوناً خاصاً يختلف عن كل تحليل فيما مضى من تاريخ الفلسفة، وأصبح ذا طابع واضح متميز هو الذي يطبع

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٦ ـ ١٧.

الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة وأعني به الطابع الذي تراه عند «جورج مور» و«برتراند رسل» و«لدفيج فتجنشتين» وكل من لف لفهم»[١].

ولما كانت فلسفة الدكتور زكي فلسفة حسية في المعرفة، تجريبية في النظر إلى الكون، كان منطقه منطقاً قائماً على فلسفة حسية تجريبية، لكن منطقه لم يكن منطقاً حسياً صرفاً، بل كان معتمداً على المنطق الرياضي أو الرمزي اعتماداً كبيراً جداً، لا سيما المنطق الذري منطق «برتراند رسل» و«لدفيج فتجنشتين»، يقول الدكتور زكي في تصديره لكتاب «المنطق نظرية البحث» لـ«جون ديوي» بعد شرحه لمعالم الفلسفة البراجماتية لدى «جون ديوي»: «إن كاتب هذا التصدير نصير للواقعية الذرية كما استخدمتها الوضعية المنطقية»[٢].

والمنطق الذري ـ الذي اعتمده الدكتور زكي ـ جزء من المنطق الرياضي أو الرمزي وإنما سمي بالمنطق الذري لأنه ينظر إلى العالم على أنه مؤلف من كثرة من الأشياء منفصلة تسمى ذرات منطقية لا طبيعية[٣].

والمنطق الذري حركة فكرية جديدة، إذ إنه امتداد للمنطق الرياضي الذي لم يعرف إلا في القرن السابع على يدي رائده الأول «ليبنتز» حينما قام بتطبيق المنهج الرياضي على المنطق، وهذه الحركة الفكرية الجديدة التي قام بها «ليبنتز» تكشف لنا العلاقة الحميمة بين الرياضة والمنطق إذ بينهما «من المشابهة في الغاية والطبيعة، ما يجعل التزاوج بين الاثنين ممكناً ويسيراً، فكلا النوعين من العلم يمتاز بأنه يميل إلى التجريد فلا يعنى إلا بالصورة، أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده، ويمتازان كذلك بأنهما يتعلقان بالنسب بين الأشياء لا بالأشياء في ذاتها، كما أنهما يتفقان

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٦ ـ ١٧.
(٢) تصدير «المنطق نظرية البحث»، بقلم الدكتور زكي نجيب محمود، ص٤٥.
(٣) انظر: «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٢٤.

من حيث الغاية، وتلك هي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية»[١].

وقد بين هذه العلاقة الدكتور زكي في كتابه «المنطق الوضعي»[٢]، وهو يهدف من وراء تقرير هذه العلاقة بين الرياضة والمنطق، لا سيما المنطق الرمزي، إلى الربط بين المنطق الرياضي وبين المنطق الوضعي، بل ها هو يجعل المنطق الرياضي وسيلة تؤدي بمن يقتنع بها إلى الوضعية المنطقية حيث قال في مقدمة كتابه «المنطق الوضعي»: «لكن الأمر محتاج أولاً إلى وضع قواعد المنطق الذي ينتهي بصاحبه إلى مثل هذه النظرة العلمية، فكان هذا الكتاب الذي أضعه بين يدي القارىء ليكون بمثابة الأساس من البناء الذي صح مني العزم على إقامته طابقاً في إثر طابق، تجيء كلها تدعيماً للمذهب الوضعي في شتى نواحيه».

وهذه المحاولة ـ أعني بها الربط بين المنطق الرياضي وبين المنطق الوضعي ـ استثارت الدكتور عبد الحميد صبرة، حيث قال في مقدمة ترجمته لكتاب «نظرية القياس الأرسطية»، ناقداً عنوان كتاب الدكتور زكي «المنطق الوضعي»: «مهما يكن المعنى الذي يقصده المؤلف ـ [يريد الدكتور زكيّاً] ـ من عبارة «المنطق الوضعي» فقد كان من آثار استخدامها عنواناً لكتابه أن ربط بعض الناس بين المنطق الرياضي الذي تشغل مسائله حيزاً كبيراً من الكتاب وبين الفلسفة الوضعية الجديدة التي يتشيع لها المؤلف، ويكاد لا يخلو أحد فصول كتابه من الدفاع عنها، وربما ترتب على ذلك نوع من الاعتقاد بتلازم المنطق الرياضي والفلسفة الوضعية الجديدة، ولو نشأ هذا الاعتقاد في ذهن أحد من الناس، لكان اعتقاداً خاطئاً لا شك في ذلك»[٣].

---

(١) «المنطق الصوري والرياضي»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٢٥٠.

(٢) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/ ١١١.

(٣) «نقد العقل الوضعي»، عاطف أحمد، ص٩٩.

وقد أجابه الدكتور زكي قائلاً: «وأنا أوافق الكاتب على كل حرف من هذه العبارة ولست بطبيعة الحال مسئولاً عن أخطاء هؤلاء الذين يرون أنصار الوضعية المنطقية يستخدمون المنطق الرياضي، فيقول: إن هذا هو تلك، أإذا رأيت جراحاً يشق المريض بمبضع ـ والمبضع ليس من صنعه هو ـ قلت: إن الجرح، والمبضع شيء واحد؟ كلا...»[1].

فالدكتور زكي يفرق بين المنطق الرياضي وبين الوضعية المنطقية نظرياً، لكن من حيث المنهج التطبيقي يطابق بينهما، ذلك لأن الوضعية المنطقية تتوسع في تطبيق المنطق الرياضي ليشمل كل العلوم، مثل العلوم الدينية والخلقية والفنية والجمالية، في حين أن هذه كلها ذات دلالات وجدانية إيمانية، منها الذاتية، ومنها الموضوعية، لا علاقة لها بالمنطق الرياضي الصوري، ومع ذلك فإن تطبيقهم للمنطق الرياضي على مثل هذه العلوم لم يكن تطبيقاً بريئاً؛ لأنهم في ذلك مستندون إلى نظرتهم الحسية في المعرفة. ولا أدل على ذلك من فهمهم لغاية التحليل المنطقي المعتمد على المنهج الرياضي، إذ الغاية عندهم منه طرد الميتافيزيقا المشتملة على الغيوب الدينية والقيم الخلقية والجمالية، ولذلك يقول أحد نقاد الوضعية المنطقية: «ويحاول كثير من أنصار المنطق الرياضي اليوم أن يوسعوا من ميدان تطبيقه ما استطاعوا إلى هذا سبيلاً حتى إن الكثير منهم يريد أن يجعل المنطق الرياضي شاملاً لكل العلوم وحالاً محل الفلسفة ومعناها التقليدي، ومن أشهر الممثلين لهذه النزعة الجديدة دائرة «فيينا».. وهي تمثل ما يسمَّى باسم الوضعية المنطقية»[2].

وللدكتور زكي حظ وافر من هذا التوسع المذموم في تطبيق المنهج الرياضي على مجالات ليست من مجالاته، ولا أدل على ذلك من استخدام التحليل المنطقي القائم على المنهج الرياضي في نسف الفلسفة والقيم

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، مقدمة الطبعة الثالثة، ص ز.
(٢) «المنطق الصوري والرياضي»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٢٦٥.

والأخلاق والدين، وهذا التوسع المنكر جعل التمييز ـ في فكره ـ بين المنطق الرياضي وبين المنطق الوضعي صعباً.

ويغالط الدكتور القارىء ـ في إجابته على اعتراض الدكتور عبد الحميد ـ حينما يعتبر نفسه كالجراح الذي يستخدم مبضعاً ليس من صنعه، دون أن يعني ذلك تماثل الجراح والمبضع، ذلك لأن حقيقة اعتراض الدكتور عبد الحميد لم تكن على استخدام المنطق الرياضي أداةً بل كان اعتراضه منصباً على المحاولة الموهمة لتسمية المنطق الرياضي بالمنطق الوضعي، وعليه فلم يكن الاعتراض على استخدام الجراح للمبضع، بل كان على تسمية المبضع باسم الجراح!!

والتحقيق أن هناك فرقاً بين المنطق الرياضي وبين المنطق الوضعي، من حيث النشأة، ومن حيث التطبيق، ومن حيث البناء، ومن حيث الموضوع، فنشأة المنطق الرياضي لم تكن على أيدي وضعيين، كما أن منهجه صادق على موضوعات تجريدية على مستوى عال ذات طابع كمي، كما أنه خال من الأيديولوجية أو الفكروية ـ إن صح التعبير ـ بخلاف المنطق عند الوضعية المنطقية القائم على النظرية الحسية في المعرفة.

بل إن بعض نقاد الوضعية المنطقية يذهب إلى ما أبعد من هذا، فقد رأى عدم مشروعية مصطلح «المنطق الوضعي» حيث قال: «هي تسمية غير شرعية لأن الذين وضعوا أسس «المنطق الوضعي» ليسوا وضعيين لغويين، وحتى لو كانوا كذلك لما حق لهم أن يعتبروا المنطق الجديد لازماً عن اتجاهم الفلسفي، ويكفي أن «كارناب» ـ وهو من أبرز أعضاء جماعة «فيينا» من المشتلغين بالمنطق ـ لم يسمح لنفسه بتسمية كتابه عن المنطق باسم المنطق الوضعي. بل أسماه «المنطق الرمزي»[1].

وفي هذا السياق من المبحث نتساءل: ما المنطق الوضعي؟

---

(١) «نقد العقل الوضعي»، عاطف أحمد، ص١٠٠.

لقد عَرَّفَ الدكتور زكي المنطق الوضعي بأنه «علم يبحث في صورة الفكر»[١]، ثم طفق يبين مراده من قوله: «صورة الفكر» الذي يمثل موضوع المنطق الوضعي، فبدأ بمعنى «صورة» فقال: «تتكون صورة الشيء من العلاقات الكائنة بين أجزائه بغض النظر عن مادة تلك الأجزاء.. والمادة التي تعنينا في بحثنا هي الكلمات وما إليها من رموز، وهاهنا كذلك تكون صورة الكلام هي العلاقات الكائنة بين الأجزاء بغض النظر عن تلك الأجزاء نفسها»[٢]، ثم يضرب على ذلك أمثلة منها هاتان العبارتان «**النيل بين القاهرة والجيزة**» و«الكتاب بين الدواة والقلم» «**فهما مختلفتان لفظاً** ومعنى، لكنهما متحدتان في الصورة لاتحادهما في العلاقات الكائنة بين أجزائهما، ولو استبدلنا بأسماء الأشياء رموزاً في العبارة الأولى، مع احتفاظنا بالعلاقة، وجدنا الصورة متمثلة في الصيغة الرمزية: «س بين ص، ط» وهي صيغة رمزية تصلح صورة للعبارة الثانية كذلك.. إننا كلما أردنا استخراج الصورة من عبارة معينة استبعدنا ألفاظاً واستبقينا أخرى، ومن هذه والتي نستبقيها تتألف الصورة، ففي عبارة «النيل بين القاهرة والجيزة» ـ مثلاً ـ استبعدنا كلمات «النيل» و«القاهرة» و«الجيزة» واستبقينا كلمتي «بين» «و» فلما أن وضعنا رموزاً بدل الكلمات المبعدة نتجت لنا الصورة الآتية «س» بين «ص» و«ط».

والفرق بين هذين النوعين من الألفاظ هو هذا، فأما الكلمات المستبعدة فأسماء تسمي أشياء في عالم الواقع، ولذلك فهي تسمَّى بالكلمات الشيئية، وأما الكلمات الأخرى التي منها تتكون صورة العبارة فهي لا تسمي شيئاً في عالم الواقع، إذ ليس في عالم الأشياء شيء اسمه «بين» أو شيء اسمه «و»وإنما نضيف أمثال هذه الكلمات لنربط بها الأسماء الشيئية في بناء واحد، ولذلك جاز لنا أن نسميها بالكلمات البنائية أو

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/٣.
(٢) المصدر السابق ١/٤.

بالكلمات المنطقية، إذ على الرغم من أنها لا تدل على شيء في عالم الواقع، إلا أنه يستحيل علينا بناء فكرة بغيرها، ولئن كانت الألفاظ الشيئية من شأن العلوم الأخرى فالكلمات البنائية هي على وجه التحديد موضوع المنطق، فهو وحده الذي يحلل أمثال هذه الكلمات «إذا» و«إما» . . . «أو» . . . و«كل» و«بعض» و«ليس» إلخ، وكلها ـ كما ترى ـ كلمات يستحيل الاستغناء عنها في صياغة كلامنا ـ أي: في تكوين ـ أفكارنا ـ مع أنها بذاتها لا تدل على مسميات بعينها في عالم الأشياء، فإذا قلنا: إن المنطق يبحث في صورة الفكر، أردنا بذلك أنه يستخلص العلاقات التي تربط أجزاء الكلام ثم يصنف تلك العلاقات ليميز فيها بين المتشابه والمتباين»[١].

أما الشق الثاني من موضوع المنطق الوضعي وهو «الفكر» فقد عرفه الدكتور زكي بأنه الصيغ اللفظية بما في ذلك الرموز الرياضية، وما إليها ولا شيء غير ذلك ويؤكد على حصر الفكر في الألفاظ والرموز بقوله: «عملية التفكير إن هي إلا رموز نستخدمها كألفاظ اللغة، أو كرموز الرياضة، ونركبها في صور شتى، وفهمنا لعبارة لفظية أو رمزية معناه إمكاننا أن نضع العبارة في عبارة تساويها»[٢].

ثم يؤكد على ذلك مرة أخرى لكن مع ربط «التفكير» بفلسفته الحسية قائلاً: «فليس التفكير شيئاً يضاف إلى الكلام، بل هو خصائص معينة في ترتيب الكلمات أو الرموز إن وجدت كان الكلام فكراً وإلا فهو ليس بالفكر. . وفهمنا لتركيبة لفظيةٍ معينة هو إمكاننا أن نصوغها في تركيبة أخرى، وهذه في غيرها وهلم جراً، على أن تكون نهاية السلسلة خطوة إذا أريد منا تفسيرها، رجعنا إلى شيء من الواقع المحس، فنشير إليه بأصابعنا

---

(١) المصدر السابق، ص٥ ـ ٦.

(٢) المصدر السابق، ص٨.

على أنه الأصل الذي يكون الكلام صورته»[١].

ويريد الدكتور زكي من هذا التقرير كله أن يصل إلى حصر المنطق في دراسة العلاقات بين أجزاء الكلام، ولذلك يقول: «إنه ما دامت «الصورة» هي هيكل العلاقات بعد تفريغه من مادة المتعلقات، وما دام «الفكر» هو العبارات اللفظية أو «الرمزية» التي تتوافر فيها شروط معينة، فقد بات واضحاً أن مبحث المنطق هو دراسة العلاقات الكائنة بين أجزاء الكلام المفهوم، أو بعبارة أخرى: هو دراسة العلاقات الكائنة بين القضايا أو بين أجزاء القضية الواحدة»[٢].

إذن المنطق في نظر الدكتور زكي أشكال وقوانين للفكر لغوية صورية خالصة لا انعكاساً عقلياً للواقع ولا قوانين لمعرفة الحقيقة، إذ الفكر ـ عنده ـ مجرد العبارات اللغوية والرموز المنطقية.

وهذا الفهم للفكر يناقض وظيفة الفكر نفسه إذ هو عملية وفاعلية منتجة متعلقة بصور العالم الخارجي، غايتها فهم الأشياء وفهم قوانين حركتها المنعكسة في الذهن، ولا شك أن هناك علاقة وطيدة بين الفكر واللغة، وهي علاقة تبادل التأثر والتأثير، إذ «الفكر يبحث في اللغة عن صورة تعبر عنه، واللغة تبحث في الفكر عن فعل عقلي معادل لها، ومن العبث فصل الأفكار عن الألفاظ المعبرة عنها فصلاً تاماً لأن الفكر والتعبير يسيران جنباً إلى جنب»[٣] لكن لا يعني هذا أنهما شيء واحد «فمادة اللغة هي تركيبات صوتية وبصرية «خطية» بينما مادة الفكر هي الصور الذهنية العيانية والمجردة والعملية الفيسيولوجية للأداء اللغوي غير العملية «الفيسيوسيكولوجية» للتفكير»، «على أن الأنواع الأولية من التفكير سابقة

(١) المصدر السابق، ص٩.
(٢) المصدر السابق ١/ ١٠.
(٣) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ١٥٦.

في نشأتها على اللغة، يتضح ذلك من دراسة سلوك الحيوانات العليا ومن دراسة عمليات التفكير قبل اللغوي عند الأطفال»[١]، فالطفل يولد يفكر ثم يكتسب اللغة ويتعلمها ولا يولد بلغة ثم يكتسب الفكر.

فالفكر يؤهله لاكتساب اللغة، أضف إلى ذلك أن هناك أنواعاً من التفكير تحصل دون صياغات لغوية، مثل التفكير الحدسي أو التفكير الصامت، لكن الدكتور زكي يتعسف الجواب عن التفكير الصامت بقوله: «والتفكير «الصامت» هو كذلك ألفاظ تجري في تركيبات معينة، وإن تكن الألفاظ في هذه الحالة غير مسموعة إلا لصاحبها؛ لأن الحركات التي تحدثها أضعف من أن تحرك اللسان والشفتين في صوت مسموع للآخرين»[٢]!! لكن لنا أن نتساءل في عجب: بأي دليل أم بأي حجة نصف حديث النفس غير المتلفظ به بأنه لفظ من ألفاظنا؟!

والمقصود أن اللغة ليست غاية، بل هي واسطة ووسيلة لنقل الفكر للآخرين، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف «لوك»، وحجته في ذلك أن الألفاظ لا تدل تمام الدلالة على المعاني الوجدانية الداخلية[٣]، وبهذا يتقرر خطأ حصر المنطق في العبارات اللغوية والرموز، إذا عرفناه بأنه «علم يبحث في صورة الفكر».

ومن خلال تعريف الدكتور زكي للمنطق الوضعي يمكن تلمس أبرز ملامح هذا المنطق على وجه الاختصار:

١ ـ الرمزية:

يلتقي المنطق الوضعي مع المنطق الصوري بمفهومه العام في

(١) «نقد العقل الوضعي»، عاطف أحمد، ص٨٧ ـ ٨٨.
(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٨
(٣) انظر: «العلاقة بين اللغة والفكر»، أحمد عبد الرحمن حماد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص٢٨.

«الصورية»، إذ إن المنطق الصوري يبحث في بناء الحقيقة والفكر من جهة توافقه مع نفسه وانسجامه الذاتي واتساقه الداخلي، ولا يهدف للبحث في الحقيقة من جهة مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، فقولي: «المثلث متساوي الأضلاع» وقولي: «المثلث المتساوي الزوايا» عباراتان تشيران إلى موضوع واحد بعينه، إلا أن للعبارتين دلالتين ومعنيين مختلفين تماماً بصرف النظر عن وجود هذا المثلث في الواقع، «وعلى هذا أقام أرسطو المنطق على أساس النظر في تسلسل التصورات في الذهن بطريقة محددة؛ أي: على أساس بيان القواعد العامة التي يسير عليها العقل في ربطه بين التصورات بعضها ببعض في الذهن بصرف النظر عما تشير إليه في واقع التجربة، ومن هنا انتهى إلى أن غاية المنطق هي الحدود في التصورات والقياس في التصديقات، وكان منطقه هذا صوري النزعة إلى حد كبير»[1]، إلا أن صورية المنطق الأرسطي لم تكن خالصة، بل كانت مزيجاً من الصورية والمادية، ذلك لتعلقه بماهية الأشياء وحقائقها في العالم الخارجي، وتلك الماهية والحقائق جزء من العلم الذي يتعلق به الاستدلال في المنطق الأرسطي «فلم يكن هذا المنطق صورياً بالمعنى الذي يجعل الصور مستقلة عن مادة الوجود الحقيقي من جهة نظرهم، لكنه كان منطقاً صورياً بالمعنى الذي يجعل الصورة هي نفسها صور الوجود القائم»[2]، أما صورية المنطق الوضعي فهي صورية خالصة، تعني عندهم أمرين الأول: تماسك الفكر في بناء الحقيقة مع العزلة التامة عن الواقع، الثاني: هي الهيئة العامة للعلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة الواحدة بصرف النظر عما تشير إليه هذه الكلمات من معنى، فلم يأتِ المنطق الوضعي ليجيب عن سؤال: ما هو الشيء؟ مثل المنطق الأرسطي، بل جاء ليبحث عن سؤال: ما علاقة صورة هذا الشيء مع غيره؟

---

(١) «المنطق الصوري والرياضي»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٨

(٢) تصدير «المنطق، نظرية البحث»، بقلم الدكتور زكي نجيب محمود، ص٢٢.

ولذلك يعرف الدكتور زكي الصورية المنطقية بقوله: «فإذا قلنا: إن المنطق يبحث في صورة الفكرة، أردنا بذلك أنه يستخلص العلاقات التي تربط أجزاء الكلام، ثم يصنف تلك العلاقات ليميز فيها بين المتشابه والمتباين ومن ثم قيل عن المنطق: إنه علم صوري؛ أي: أنه يُعنى بصورة الكلام دون مادته ومعناه»[١].

ولا شك أن هذا المعنى للصورية جديد، إذ إن المشهور في عرف علماء المنطق والفن والأدب والتاريخ، هو أن معنى الصورية يجيء في مقابل مادة الفكر، لكن تفسير الصورية بالعلاقات تفسير حديث يرتكز عليه المنطق الحديث عموماً، وتابعه على ذلك المنطق الوضعي، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «نظرية العلاقات من أهم ما استحدثه المنطق الحديث، فهي تكون في المنطق جزءاً خاصاً غاية في الأهمية، كما أنها من أكبر فروع المنطق الرياضي تقدماً»[٢].

لكن الدكتور زكي قد غلا في تعريف صورية المنطق كما في نصه السابق، حيث لم يجرد الكلمة من مادتها وواقعها فسحب بل جردها من معناها الصوري الدلالي، ذلك لأنه يرى أن القضية المنطقية رموز لا مرموزات، فليس عنده ـ في القضية ـ حكم ولا نسبة.

وبذلك تابع المناطقة الوضعيون المناطقة الذريين في تجريد الكلمات من ألفاظها ومعانيها، واستبدالها برموز لها دلالاتها المنطقية الدالة على مرموزاتها، ولذلك يقول رسل: «إن القضية مجرد رمز، هي رمز مركب، بمعنى أن له أجزاء هي أيضاً رموز»[٣].

واختيارهم للرموز مبني على مشروع منطقي يأملون في تحقيقه، وهو

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/٦ ـ ٧.
(٢) المصدر السابق، ١/١٤٩.
(٣) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٤٢.

طرح اللغة العادية واستبدالها بـ«لغة جديدة» يسميها «رسل» بـ«اللغة المنطقية أو «اللغة المثالية» يقول راسل: «لا ينبغي علينا في محاولتنا التفكير الجاد أن نقنع باللغة الجارية، وإنني ما زلت على اقتناع بأن التشبث العنيد باللغة الجارية في أفكارنا الخاصة يشكل أحد المصاعب الأساسية في سبيل إحراز تقدم في الفلسفة، إن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن أن نترجمها إلى «أي» لغة دقيقة، وأحسب أن هذا هو سبيل عدم شيوع مثل هذه اللغات «المثالية» »[1].

وأكد هذا المعنى أو قريباً منه الدكتور زكي بقوله: «مهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية، هي تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقي العام.. لكن هذه اللغة التي نريد تحليلها لا تقوم عند الناس بعمل واحد، فهي آنا تستخدم أداة رمزية، تشير إلى أشياء ووقائع في عالم الطبيعة الخارجي، وآنا آخر تكون وسيلة يخرج بها المتكلم وجداناً تضطرب به نفسه، كما يفعل الشاعر مثلاً، وحين تريد الفلسفة التحليلية المعاصرة أن تجعل اللغة موضوعها، فإنما تريد اللغة في مهمتها الأولى مهمة الرمز إلى أشياء العالم الخارجي ووقائعه...»[2].

فالدكتور زكي يريد ـ لتحقيق مشروعه الفلسفي ـ طرح اللغة العادية المتداولة عند الناس؛ لأنها تمتاز ـ في نظره ـ بالناحية العاطفية الانفعالية، مما جعل عنايتها بالدقة أقل، ويدعو في مشروعه الفلسفي إلى استخدام اللغة الرمزية، وذلك لدقتها ولتلافي ما في اللغة العادية من غموض، وهذا بعينه ما دعا له «برتراند رسل».

لكن لنا أن نتساءل ـ بما أن أصحاب هذه اللغة الرمزية وضعيون تجريبيون ـ: ما المعطى والغطاء الحسي لتلك اللغة الرمزية المجردة عن

(١) المصدر السابق، ص٣٧٢.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٦٦.

معناها ودلالتها؟! ثم كيف يتواءم ـ منهجياً ـ محاربتهم للميتافيزيقا مع وقوعهم في حمأتها؟! متمثلاً في اللغة الرمزية المجردة عن دلالتها ومعناها؟

هذه التساؤلات تكشف لنا مدى الاضطراب المنهجي ـ إن لم أقل: التناقض المنهجي ـ في جمعهم بين الاتجاه الوضعي التجريبي المقصور على الظواهر الحسية وبين الاتجاه المنطقي الصوري المقطوع عن الظواهر الحسية والمعزول عنها عزلاً تاماً، «وفضلاً عن ذلك، فإن الوضعيين المناطقة لا يوحدون تماماً بين المنطق والتجربة بل هم لا يريدون أن يفسروا الواحد منهما بالالتجاء إلى الآخر، ولكن نزعتهم التجريبية المنطقية لا يمكن أن تكون «تجريبية» و«منطقية» معاً»[1].

وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «ومبادىء المنطق ـ كقضايا الرياضة ـ هي كذلك صورية خالصة؛ لأنها قوالب فارغة من المضمون الحسي، فصدقها إن يكن ضرورياً والعلم بها إن يكن قبلياً فهي في صميمها ليست إلا قواعد وضعناها لنستخدم الرموز اللغوية على أساسها، وليس فيها شيء من الحق فوق ذلك»[2].

٢ ـ اهتمامه بالكم لا بالكيف:

ومن ملامح المنطق الوضعي اهتمامه بالكم لا بالكيف، ويأتي هذا الاهتمام بالكم في سياق تطور العلم الحديث الذي يميل إلى التفسير الكمي لكل شيء في الفيزياء والكيمياء والرياضيات، ومنها انتقل إلى علم المنطق، وبمعرفة هذا الأساس العلمي الفكري للتفسير الكمي، تعلم حقيقة الخلاف بين المنطق الأرسطي الذي يهتم بالكيف وبين المنطق الحديث عموماً، ومنه المنطق الوضعي الذي يهتم بالكم، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «اخلتف أساس العلم في العصر الحديث عنه في عصر اليونان،

---

(١) «مشكلة الفلسفة»، زكريا إبراهيم، ص١١٢.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٧٧.

فوجب أن يختلف منطق العلم اليوم عن المنطق الأرسطي الذي كان صورة أمينة لعلم عصره، وأوضح جوانب الاختلاف هو اختلاف العصر في تصور العلاقة بين الكيف والكم، فقد كان العلم القديم قائماً على أساس الصفات الكيفية لا على أساس المقادير الكمية»[١].

ولأهمية هذا المعلم ـ في المشروع الفلسفي الذي دعا إليه الدكتور زكي ـ عقد له فصلاً كاملاً في كتابه «نحو فلسفة علمية» مبيناً أهميته في علوم العصر، متمنياً تطبيقه على مصطلحاتنا ومفاهيمنا، لكن ذهبت به الأماني أبعد مذهب حينما قال: «فهل يمكن للإنسان أن يصطنع لكل إدراك كيفي وسيلة يقيس بها الجانب الكمي قياساً يبين مدى التفاوت في الدرجة بياناً مضبوطاً دقيقاً؟ هل يمكن له أن يصطنع مقياساً يقيس به درجات «الشجاعة» ودرجات «الذكاء» ودرجات «الصدق» وغير ذلك كما يقيس درجات «الحرارة» ودرجات «الثقل»؟»[٢].

وانطلاقاً من هذه النظرة الكميَّة للمنطق، أقام الوضعيون المناطقة تصورات منطقهم الجديد على الماصدق لا على المفهوم، وهم في ذلك تبع للمناطقة الرياضيين، خلافاً للمناطقة الأرسطيين الذين أقاموا منطقهم على المفهوم.

وترتب على تعلق المنطق الوضعي بالماصدق نفي مدلول الأسماء الكلية سواءً في العقل أم في الخارج، وهم بذلك يوافقون الاسميين أمثال «باركلي» و«هيوم»، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «والوضعيون اسميون، يرون في الكلمة رمزاً يشير إلى أفراد ولا يشير إلى تصور عقلي.. أو بلغة المنطق يرى الوضعيون أن الكلمة اسم له ماصدقات، وليس له مفهوم»[٣]..

---

(١) تصدير «المنطق ونظرية البحث»، بقلم زكي نجيب محمود، ص١٧.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣١٥.
(٣) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/١٠٨ ـ ١٠٩

ولكن وصف الدكتور زكي للوضعيين المناطقة بالاسميين يفتقر إلى الدقة؛ لأن المناطقة الوضعيين لغويون تجريديون، لا يهتمون بمعاني الكلمات ولا بدلالاتها، وبهذا يفارقون الاسميين الذين يقرون بمعاني الكلمات ودلالاتها وإشارتها إلى موضوعات جزئية محددة في الواقع.

ونتيجة لتعلق المنطق الوضعي بالماصدق أصبح التعريف المنطقي ـ في نظره ـ تعريفاً اسمياً متعلقاً بالأسماء، لا تعريفاً شيئياً متعلقاً بالأشياء الخارجية، وذلك لأن الغرض من التعريف عند المناطقة الوضعيين، هو إرادة تحديد معنى الاسم لا تحديد الشيء الخارجي الذي يرمز له الاسم، ولذلك قال الدكتور زكي: «والذي ينظر إلى المنطق نظرة وضعية، لا يسعه سوى أن يهدف بالتعريف إلى تحديد الكلمات أو الأسماء وحدها، فلا شأن له بطريقة تركيب الأشياء في الواقع»[1]..

وهذا الغرض من التعريف الوضعي المنطقي يختلف عن الغرض من التعريف المنطقي الأرسطي، فإن غرض الأرسطيين يرمي إلى تحديد عناصر الشيء المعرَّف، وباختلاف الغرضين تختلف الوسيلة المؤدية إلى التعريف، فهي عند الوضعيين المناطقة تتمثل في أمرين:

الأول: استبدال لفظ معلوم بلفظ مجهول مساوٍ له في المعنى، مثل الترجمة من لغة إلى لغة مفهومة لدى السامع، وهذا ما يسمى عندهم بالتعريف القاموسي.

الثاني: أن يشترط المتكلم أو الكاتب في كلمة من الكلمات معنى جديداً، مثل تحديد علماء الرياضيات للرموز أو الكلمات بمعنى جديد خاص، وهذا ما يسمى عندهم بالتعريف الاشتراطي.

وأما الوسيلة التعريفية عند الأرسطيين فإنها تتمثل في تحليل «الشيء» المعرَّف إلى عنصريه الأساسيين وهما الجنس والفصل وذلك مثل تعريف

---

(١) المصدر السابق ١/١١٧ ـ ١١٨.

«الإنسان» بأنه حيوان ناطق[١].

ولما كان التعريف الأرسطي تعريفاً للأشياء فقد قصر نفسه على أسماء الأشياء وحدها، كـ«كتاب» و«قلم»، بينما شمل التعريف الوضعي المنطقي كل كلمة في اللغة سواءً كانت اسماً أم حرفاً، إذ هو تعريف للأسماء بمعناها المنطقي لا بمعناها النحوي.

وسبب تعلق التعريف بالاسم لا بالشيء عند المناطقة الوضعيين هو مبدؤهم في نفي ذاتية الأشياء وماهياتها؛ لأنه إذا انتفت الذاتية للأشياء، فلا يمكن أن يتعلق بها حكم أو تعريف فلا وحدانية خارجية لهذه الأشياء حسب النظرة الوضعية المنطقية يقول الدكتور زكي: «مبدؤنا ـ إذن ـ هو أن الذاتية التي نخلعها على أي شيء لنجعل منه كائناً واحداً، على الرغم من أنه في حقيقته مجموعة كبيرة من حالات مختلفة إنما تنشأ حينما يكون انزلاق الخيال خلال هذه الحالات سهلاً يسيراً»[٢].

٣ ـ نظرته الخاصة للقضية المنطقية:

ومن ملامح المنطق الوضعي نظرته الخاصة للقضية المنطقية، وهذه النظرة هي نتاج لتصوراته المنطقية والفلسفية، فالقضية المنطقية ـ في نظر المنطق الوضعي ـ تمثل عنده أبسط عمليات الذهن، ولذا كان الحكم ـ في نظره ـ نقطة البدء في العملية الذهنية، وهذا خلاف نظرة المنطق الأرسطي للقضية المنطقية، إذ يرى المنطق الأرسطي أن أبسط عمليات الذهن الذي يبتدئ منه الذهن هو التصور أو الحد.

ويجسد تصور المنطق الوضعي للقضية المنطقية قول الدكتور زكي: «القضية هي وحدة التفكير أعني أنها الحد الأدنى من الكلام المفهوم، فإذا

---

(١) وقد عقد الدكتور زكي فصلاً كاملاً للتعريف في كتابه «المنطق الوضعي» أسهب فيه وفصل ١/١١٦ ـ ١٤٨

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٢٤٧.

حللت جزءاً من مجرى الفكر، كفقرةٍ من مقالة مثلاً، كانت الوحدات التي ينتهي إليها التحليل هي ما نسميه بالقضايا، فهي من بناء الفكر كالأسرة من بناء المجتمع، فكما أن الحد الأدنى للمجتمع هو الأسرة مع أن الأسرة في ذاتها مؤلفة من مجموعة أفراد، ارتبط بعضهم ببعض على نحو ما، فكذلك الحد الأدنى للتفكير هو القضية مع أن القضية في ذاتها مؤلفة من مجموعة ألفاظ أو رموز يرتبط بعضها ببعض على نحو ما»[١].

ولما كان العنصر الجوهري في القضية المنطقية هو الرابطة التي تربط بين موضوعها وبين محمولها كان الخلاف في مفهومها بين المنطق الأرسطي وبين المنطق الوضعي بارزاً فالمنطق الأرسطي يرى أن الرابطة وحيدة فريدة تسمى رابطة «التضمن» بمعنى أن كل تصور متضمن في تصور أعم منه، ويتضمن تصوراً أخص منه، مثال ذلك «الإنسان فانٍ» فإن صفة الإنسان تتضمن صفة الفناء، والإنسان متضمن في أفراد الفانين، وعدم معرفة المنطق الأرسطي رابطة أخرى غير هذه الرابطة أوجب لهم اعتبار القياس الصورة الوحيدة للاستدلال، أما المنطق الصوري الحديث ومنه المنطق الوضعي فإنه يرى أن هناك أنواعاً عديدة من الروابط الإضافية، تتصل بالمقدار أو بالمسافة أو بالقرابة أو غيرها ولا يقتصر على رابطة واحدة كما فعل المنطق الأرسطي، مثال ذلك «الحرم المكي أكبر من الحرم المدني» فليس في المثال رابطة «تضمن» بل هي رابطة مقدار.

ونتيجة لهذه النظرة الوضعية المنطقية للروابط، اختلفت نظرة الوضعيين المناطقة في تركيب القضية المنطقية عما كان عليه زمن أرسطو، فلم يصح في نظرهم حصر القضية في موضوع ومحمول كما يفعل المنطق الأرسطي، ويعلل ذلك بأن هناك علاقات وروابط عديدة تتطلب أكثر من حدين، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «فقد كان أرسطو وأتباعه يحصرون

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٣٣.

انتباههم فيما أطلقوا عليه اسم القضية الحملية التي قوامها الأساسي موضوع ومحمول، أي: موصوف وصفته، وكانوا يردون كل قضية مهما كانت صورتها إلى هذا النوع الواحد الذي شغل أذهانهم فإن قلت: «سقراط إنسان» قالوا: «سقراط» موضوع و«إنسان» محمول، وإن قلت: «قيس أحب ليلى» قالوا: «قيس» موضوع و«إنسان أحب ليلى» محمول وهكذا.

ونظرة تحليلية يسيرة، تبين لك أن الشيء لا يتميز بصفاته فقط، بل يتميز كذلك بعلاقاته بأشياء أخرى، وأهم ما يميز الصفة عن العلاقة هو أن الموضوع الموصوف بصفة ما يفهم مستقلاً عن سواه، فقولي: هذه الورقة بيضاء كافٍ وحده للفهم، أما الموضوع المرتبط مع شيء آخر بعلاقة ما، فلا يفهم هو وعلاقته وحدهما إلا إذا أضيف كذلك الشيء الآخر المرتبط بتلك العلاقة، فلو قلت: «طنطا بين» وسكت عند ذلك لما فهم السامع شيئاً، إذ لا بد أن أكمل له الأطراف الأخرى التي ترتبط مع «طنطا» بعلاقة «بين» فأقول «طنطا بين القاهرة والإسكندرية» وعندئذ تم الفهم. .وواضح أن العلاقات المختلفة تتطلب عدداً مختلفاً من العناصر أو الحدود، فهنالك علاقات يتم معناها بذكر عنصرين مثل علاقة «شمالي» و«والد» «ويساوي». . .»[١].

ونتيجة ـ أيضاً ـ لهذه النظرة الوضعية المنطقية للروابط تعددت أنواع الاستدلال عند أصحاب هذه النظرة، فلم تكن مقصورة على نوع واحد ـ كما هو الشأن عند المنطق الأرسطي ـ بل كان القياس الأرسطي موضع نقد عندهم، ووجه نقدهم له، هو أن المنطق الأرسطي يجعل المقدمتين الكبرى والصغرى صورة منطقية واحدة فكلتاهما ـ عنده ـ وجودية، بينما يرى المنطق الحديث ومنه المنطق الوضعي ـ أن المقدمتين ليستا من صورة

(١) المصدر السابق ١/ ١٥٠ ـ ١٥٢.

واحدة «فالكبرى قضية شرطية مجردة كأنها تقول: «إذا كان هذا لزم أن يكون ذاك» ـ والقضية الشرطية المجردة لا تقتضي تحققاً في الوجود الفعلي ـ وأما الصغرى فقضية وجودية لأنها تصف حالة واقعية مشاهدة، فالنتيجة ـ إذن ـ هي انطباق الشرط المجرد على حالة خاصة قائمة بالفعل، ولما كانت القضايا الوجودية احتمالية دائماً، كانت نتيجة الاستدلال القياسي ـ على هذا الوجه المذكور ـ احتمالية»[(١)].

ويتعلق بالقضية المنطقية ـ في نظر المنطق التقليدي الأرسطي ـ أحد حكمين الصدق أو الكذب، إذ مفهوم القضية المنطقية عندهم هو أنها قول يجوز عليه الحكم، بالصدق أو الكذب ولا ثالث لهذين الحكمين، فكل قول ـ عندهم ـ لا يقبل أحد هذين الحكمين فليس بقضية منطقية مثل الجملة الإنشائية، لكن المناطقة الوضعيين ابتدعوا حكماً ثالثاً وهو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى، فعندئذٍ لا يجوز وصفه بالصدق أو الكذب وعليه فإن مفهوم القضية عندهم يتمثل في «القول المفهوم الذي يحتمل الصدق والكذب»، وحينئذٍ يخرج من نطاق القضايا المنطقية نوعان من الجمل وهما الجمل الإنشائية والجمل الخالية من المعنى، يقول الدكتور زكي: «ألف الناس أن ينظروا بالمنطق ذي القيمتين إلى القول يقوله القائل ليخبر به خبراً؛ أي: أنهم ألفوا أن يحكموا على الخبر يأتيهم به المتكلم بأحد شيئين، فهو عندهم إما صواب أو خطأ ولا ثالث لهذين الفرضين حتى جاء المناطقة المحدثون، فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً وهو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى فلا يجوز وصفه عندئذٍ بصواب أو خطأ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضع أخذ ورد وبحث ومناقشة فقولنا عن العدد [٢] مثلاً ـ: إنه زوجي قول صحيح، وقولنا عنه: إنه فردي قول خاطئ، وأما

---

(١) تصدير «المنطق، ونظرية البحث»، بقلم الدكتور زكي نجيب محمود، ص٣٧.
وانظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٩٥ ـ ١٩٦.

قولنا عنه: إنه «عدد أبيض» فكلام فارغ لا يكون صواباً ولا خطأ»[١].

ويريد الدكتور زكي من تقرير هذا التعريف والمفهوم الجديد للقضية المنطقية أن يجعله وسيلة لإيضاح رؤيته الفلسفيه حول موضوعين:

الأول: الأخلاق والقيم، فهو يراها مثل العبارات التي تحمل خبراً كالأمر والاستفهام والتعجب، وعليه فليست ـ في نظره ـ بقضايا منطقية لأنها لا تحتمل صدقاً ولا كذباً، بل ويرى حذفها من ميدان العلوم لأنها أمور ذاتية لا تصور واقعاً.

فبعد أن قرر خروج الجمل الإنشائية من نطاق القضايا المنطقية قال: «... ومن النتائج الخطيرة التي تترتب على هذا حذف علم الأخلاق من ميدان العلوم، لو كان المراد به أن يبحث فيما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان؛ لأن ما يجب أن يكون ليس كائناً، بتعريف كلمة «يجب» والعبارة التى تحتوي على كلمة «يجب» هي بمثابة الأمر الذي يأمرنا بفعل هذا أو ترك ذاك، وإذن فالعبارات الخلقية بهذا المعنى لا تصلح أن تكون قضايا؛ لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو بالكذب، إذ هي لا تصور شيئاً واقعياً، حتى تتمكن من المطابقة بين التصور والواقع المصوّر...»[٢].

الثاني: الميتافيزيقا، فهو يرى عباراتها لغواً لا معنى له، وعليه فليست ـ في نظره ـ بقضايا منطقية؛ لأنها عبارات خالية من المعنى، ولا يمكن أن تصور لنا واقعاً لأنها ليست مفهومة، فيجب حذفها من ميدان العلوم فبعد أن قرر خروج الجمل الخالية من المعنى من نطاق القضايا المنطقية قال: «... ومن النتائج الخطيرة التي تترتب على هذا أيضاً، حذف الميتافيزيقا من ميدان العلوم لأنها بحكم تعريفها تتحدث عما ليس في الطبيعة، إذ تتحدث عن شيء بعد الطبيعة أو وراءها، ولكنه ليس جزءاً

(١) تصدير «المنطق ونظرية البحث»، بقلم الدكتور زكي نجيب محمود، ص٣٧.
(٢) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود ١/ ٤٠ ـ ٤١.

من الطبيعة على كل حال، ولما كان محالاً على إنسان أن يتصور صورة لما يستحيل بحكم تعريفه أن يكون جزءاً من خبرته ـ لأن خبرة الإنسان محدودة بما في الطبيعة من أشياء ـ كانت العبارات الميتافيزيقية كلها مما يفقد شرط القضية، وهو إمكان أن يوصف الكلام بالصدق أو بالكذب»[١].

ومن أهم معالم المنطق الوضعي اعتماده في تحليله ـ على القضية والواقعة الذريتين كما هما عند فلاسفة الذرية المنطقية أمثال «برتراند رسل وفتجنشتين»، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «تريد الفلسفة التحليلية أن تبلغ بتحليل الفكر إلى حده الأدنى شأنها في ذلك شأن العلم الطبيعي حين يتناول مادة الأشياء بالتحليل إلى غايته القصوى، فينتهي به إلى الذرات الأولية، وإلى طريقة بناء الذرة الواحدة من هذه الذرات الأولية، وإنما ينشد التحليل الفلسفي والتحليل المنطقي هذه الوحدات الأولية في عالم الفكر أو في عالم الطبيعة، أملاً في أن يعرف المركب إذا عرف بسائطه الذي يتكون منها»[٢].

---

(١) المصدر السابق ١/٤١ ـ ٤٢.

(٢) المصدر السابق ١/٥٨.

المبحث الثاني
المفهوم الدلالي للمعنى في فكر زكي نجيب محمود

مشكلة «المعنى» من أهم مباحث فلسفة اللغة، وهي وإن تناولها الأقدمون بالبحث في بعض جوانبها، إلا أنها أصبحت اليوم مبحثاً مستقلاً عكفت على مناقشته وبيان أسراره دراسات كثيرة بمناهج متعددة.

وترجع أهمية البحث عن «المعنى» وحل مشكلته ـ عند فلاسفة اللغة ـ إلى محاولتهم إشباع الإجابة عن أسئلة تتوارد على ذهن هؤلاء الفلاسفة، من مثل: ما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ كيف يمكن التمييز بين العبارات أو الجمل التي لها معنى من تلك التي لا معنى لها؟ ما معيار المعنى الصحيح؟ هل المعنى تصور ذهني أو هو إشارة إلى شيء معين، أم المعنى وسيط بين اللفظ والشيء؟ هل للكلمة الواحدة معنى واحد محدد، أم لكلٍّ معنى حسب سياقاتها المختلفة؟ وبما أن هوية الوضعية الجديدة معتمدة على المنطق الرمزي المتعلق بفلسفة اللغة كان هذا المبحث محور وقطب

أبحاثها، مما دفع رائدها العربي الدكتور زكي إلى الاهتمام الفلسفي المنطقي بهذا المبحث، وهذا الاهتمام مبثوث في تراثه الفلسفي.

أولاً: معنى «المعنى» ومشكلته:

لا ريب أن «المعنى» هو روح اللغة، إذ لا قيام للغة بغير معنى، فالمعنى هو ما يتم التعبير عنه باللغة لإيصاله إلى الآخرين، والتعبير والاتصال هما الوظيفتان الأساسيتان للّغة، ولذلك عدَّه بعض المناطقة المعاصرين قسماً مستقلاً من أقسام «المنطق»[1].

والبحث عن «المعنى» ـ في فلسفة اللغة ـ لا يعني البحث عن معنى لفظةٍ أو رمز معين كما تفعله القواميس اللغوية، ولا يعني البحث عن قواعد نطقها الصحيح كما يفعله علم النحو، ولا يعني البحث عن معناها البياني أو البلاغي كما يفعله علم البلاغة، بل المراد بالبحث عن المعنى في فلسفة اللغة، هو البحث عن منطق اللغة وعلاقة دلالتها باستخدامها، أو بمعنى آخر «أن نبحث في الشروط التي يجب توافرها حتى يكون للكلمات أو الجمل معنى»[2]، فموضوع البحث عن «المعنى» ناتج من سؤال الفيلسوف نفسه قائلاً: ما المعنى؟ ما الشروط التي تتوافر في الشيء الذي نقول: إنه «معنى» لشيء آخر مهما كان نوع الشيئين؟ فالأمر هنا شبيه في عالم الاقتصاد بالفرق بين أن يسأل سائل: «ماذا أستطيع شراء بهذ القرش؟ أو: بكم تباع الأُقة من اللحم؟ وبين أن يسأل الاقتصادي قائلاً: ما هي القوة الشرائية؟ بصفة عامة بغض النظر عن الثمن المدفوع والشيء المشترى في الحالات الخاصة من حالات البيع والشراء»[3].

ولمحاولة الدخول في معترك هذا المبحث الدقيق، لا بد أن أحاول

---

(١) انظر: «الموسوعة الفلسفية»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٧٥.
(٢) «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان ص٩٥.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١١٧.

الإجابة عن سؤال مركزي في صلب هذا المبحث، وهو: ما معنى «المعنى»؟!

فأقول: «المعنى» ـ كما عرفه الجرجاني ـ «الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً»[1]، فالمعنى والمفهوم وجهان لعملة واحدة، إذ حقيقتهما «الصورة الذهنية»، فإذا كان المقصود بالصورة الذهنية هو اللفظ سميت في هذه الحالة «معنى»، وإذا كانت «الصورة الذهنية» هي ما نفهمه من اللفظ سميت مفهوماً، وبهذا يمكن أن يحدد «المعنى» بأنه «الصورة الذهنية» التي يناظرها ألفاظ، أو بأنه المفهوم الذي يفهم من تلك الألفاظ.

ومن خلال هذا التعريف التقريبي لـ «المعنى» نستنبط أمرين:

الأول: أن المعنى لا يمكن أن يكون منفصلاً عن السياق اللفظي، فليس للمعنى وجود مستقل عن اللفظ، إذ هو ليس كياناً قائماً بذاته يشار إليه، بحيث نقول: هذا هو اللفظ وذاك هو المعنى، فعلاقة اللفظ بمعناه مثل علاقة الإنسان بظله[2].

الثاني: أن مفهوم المعنى أعم وأشمل من مفهوم «الدلالة»؛ لأن «المعنى» يتعلق بالألفاظ المفردة وبالعبارات والجمل المكوَّنة من ألفاظ، أما الدلالة فتتعلق باللفظ المفرد فقط[3].

والبحث عن «المعنى» في فلسفة اللغة له جانبان: الجانب الدلالي، والجانب التركيبي، فالجانب الدلالي يبحث علاقة التطابق بين الكلمات وما

---

(١) «التعريفات»، علي محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ص٢٢٠.

(٢) وهذا ما أشار إليه الدكتور زكي في كتابه «نحو فلسفة علمية» في سياق مناقشته مفهوم المعنى عند «هوسرل». انظر: «نحو فلسفة علمية» ص١٢٥ ـ ١٢٦.

(٣) انظر: «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام ص٢٥.

تشير إليه، والجانب التركيبي يبحث علاقة الاتساق بين كلمات العبارة الواحدة.

وقد أكد الدكتور زكي على أن «محور البحث الفلسفي عند جماعة فيينا ومن جرى مجراهم هو اللغة دلالة وتركيباً»[١]، وهذا ما أكده «فايجل» أحد أعضاء حلقه فيينا، إذ قال: «البحث المنهجي عن مشكلة المعنى عن طريق التحليل المنطقي للغة يميز التجريبية المنطقية»[٢]، بل يرى الدكتور زكي أن حقيقة الفلسفة هي البحث عن المعاني، إذ الفلسفة في نظرته هي «علم المعاني ومسائلها كما يقول وفتجنشتين هي مسائل لغوية، بمعنى أنها تحليل العبارات التي تعبر عنها»[٣]، وأهم جانبي البحث عن «المعنى» في فلسفة اللغة هو الجانب الدلالي، وهو المراد بهذا المبحث، ولذلك «كانت أولى المهام التي تصدت لها جماعة فيينا هي توضيح الدلالة اللغوية بتجلية جانبها السيمي، بحيث يكون المرجع الوحيد في تحديد معنى كلمة معينة هو الشيء الذي جاءت هذه الكلمة لتسمّيه»[٤].

والقطب الذي يدور عليه مبحث الدلالة اللغوية عند الوضعية المنطقية، هو علم السيمات أو علم السيمانطيقا، وهو «ربط العلاقة الدلالية بين الكلمة أو العبارة وبين الشيء أو الحادثة المشار إليها، في عالم خارج عن حدود اللغة بكل ما فيها من كلمات وعبارات»[٥].

لكن من المفارقات العجيبة في المنهج المنطقي الوضعي دعوته لتفريغ العبارات اللغوية من دلالتها ومعناها، وهو ما يسمى عندهم بمشروع إقامة

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ٦٦.

(٢) «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، أحمد ماضي، ص١٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٦.

(٤) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٦٧.

(٥) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود ص٢١٠.

اللغة المثالية، في وقت دعوته للاهتمام بتوضيح وبحث الدلالات اللغوية، وهذا من أوضح الأمثلة على الاضطراب المنهجي للوضعية المنطقية متمثلة في فكر الدكتور زكي[١].

والبحث عن «المعنى»، وإن كان هو الشغل الشاغل لأغلب الفلاسفة قديماً وحديثاً إلا أن المناطقة الوضعيين والتحليليين المعاصرين على وجه العموم، يمتازون عن غيرهم من الفلاسفة القدماء في البحث عن المعنى بأمرين:

الأول: أن الفلاسفة التحليليين المعاصرين يجعلون وحدة التحليل للوصول إلى المعنى هي الجملة أو القضية المكوَّنة من ألفاظ، فهذه هي التي تستحق المعنى ـ عندهم ـ أما الفلاسفة القدماء فيجعلون وحدة التحليل للوصول إلى المعنى هي مفهوم الكلمة الواحدة الخارجة من سياقها، ولذلك يبحثون ـ كما يفعل سقراط ـ عن معاني الألفاظ المفردة المجردة من سياق جملتها، مثل معنى الشجاعة والروح وما أشبهه.

الثاني: أن الفلاسفة التحليليين المعاصرين يقصرون أبحاثهم الفلسفية على جانب اللغة وحده، ويحللونها أملاً في الوصول إلى «المعنى»، بينما الفلاسفة القدماء يجاوزون اللغة إلى البحث في جانب الكون[٢].

ولما كان «المعنى» متعلقاً بالألفاظ المفردة وبالجمل المركبة ـ كما هو مقرر سابقاً ـ صار المعنى الدلالي ـ في النظر الوضعي المنطقي ـ نوعين:

* الأول: المعنى الخاص بالألفاظ الواردة في سياق الجمل.

* الثاني: المعنى الخاص بالعبارات والجمل المركبة من ألفاظ منتظمة في سياق معنى عام للجملة.

---

(١) انظر: دعوته للغة المثالية على سبيل المثال: «نحو فلسفة علمية»، ص٧٥.
(٢) انظر: «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١١٧ ـ ١١٨.

وبناءً على هذا التقسيم للمعنى الدلالي سأتطرق لأهم مسائل «المعنى» في فكر زكي محمود لبيان موقفه المنطقي اللغوي منها.

ثانياً: موقف زكي نجيب محمود من «المعنى» السياقي للألفاظ المفردة:

في هذا الجانب مسائل أهمها ما يلي:

١ ـ طبيعة العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه.

٣ ـ نوع العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه.

٣ ـ طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية.

٤ ـ العلاقة بين المعنى والتعريف.

وقبل بيان موقف الدكتور زكي من تلك المسائل لا بد من بيان رؤيته الفلسفية لأنواع الكلمات التي ترد في سياق الجمل، فهو يرى أن الكلمات أربعة أنواع:

النوع الأول: أسماء الأعلام وهي «التي نطلقها على هذا الفرد من الناس أو ذاك، على هذا النهر أو ذاك، وهكذا، كاسم «العقاد» يميز فرداً من الناس دون سائرهم، واسم «النيل» يميز نهراً معيناً، واسم المقطم، واسم القاهرة، إلى آخر هذه الأسماء الجزئية الفردية التي يقال: إنها تشير بكل واحد منها إلى فرد واحد»[1]، وللدكتور زكي نظرة تحليلية خاصة لهذا النوع، سبق بيانها في موضوع القضية الذرية.

النوع الثاني: الأسماء الكلية وهي «التي نطلقها لا لتدل على فرد بعينه، بل نطلقها لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة»[2]، وذلك مثل «إنسان» و«نهر»، وستأتي مناقشة موقف الدكتور

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص٩٥.

زكي من هذا النوع من الكلمات في مبحث «الكليات» إن شاء الله.

النوع الثالث: الكلمات المنطقية أو البنائية وهي «التي تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلاً تكون له دلالته في الاستدلال العقلي، ولا تكون له إشارة إلى شيء واقع»[(١)]، وذلك مثل «ليس» و«أو» و«إذا»... إلخ مما يستخدم في بناء معنى العبارة الكلامية.

ويعد الدكتور زكي هذا النوع من الكلمات الأخطر من الناحية المنطقية؛ لأنها في نظره «الركائز الثابتة التي تحدد «صورة الفكرة»، بينما تحدد الكلمات التي هي أسماء أو صفات «مادة الفكرة»»[(٢)]، فمهمة المنطق الوضعي الرئيسة هي البحث في هذا النوع من الكلمات، إذ إن التحليل المنطقي يتعلق بالتركيبة الصورية للعبارة التي يظهرها هذا النوع من الكلمات، ولا يتعلق بالمادة التي تملأ ذلك الإطار الصوري للعبارة[(٣)]، هذا من وجه ومن وجه آخر أن القضايا البسيطة تبنى من هذا النوع من الكلمات، مثل أسماء الأعلام وأسماء الإشارة في مركب واحد، وكذلك هي التي «تدل بذاتها على بعض النتائج من حيث حكمنا بالصدق أو بالكذب، فمثلاً لو كنت أعلم أن القضية البسيطة «ق» صادقة ثم أرى بناء مركباً، مثل: إذا كانت «ق» كانت «ك»، فإن طريقة البناء تدلني على أن «ك» صادقة أيضاً»[(٤)].

النوع الرابع: الكلمات التي تدل على قيمة خلقية أو قيمة جمالية، ويرى الدكتور زكي أنها «لا تشير إلى شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية، بل تشير على حالة نفسيَّة يحسها قائلها»[(٥)]، فهي ـ عنده ـ

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٠.
(٢) المصدر السابق، ص١٠١.
(٣) وانظر: «موقف من الميتافزيقا»، زكي نجيب محمود ص١٥٥.
(٤) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٦٤ وقد أفرد لها في هذا الكتاب فصلاً كاملاً هو الفصل الخامس. انظر ١/ ٦٣ ـ ٧٤.
(٥) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٠٨.

كلمات تدل على انفعال نفسي ذاتي لا موضوع لها، وذلك مثل كلمة «جميل»، وقد سبقت مناقشة موقف الدكتور زكي من هذا النوع من الكلمات.

ونصل الآن إلى بيان موقف الدكتور زكي من تلك المسائل التي مضى سردها ونبدأ بـ:

المسألة الأولى: طبيعة العلاقة بين اللفظ ومعناه:

هناك نظريات عديدة تدور حول أساس وطبيعة العلاقة بين اللفظ ومعناه، هل هي علاقة ضرورية، أم أنها علاقة اختيارية؟ فهناك نظريات معبرة عن الضرورة، ونظريات معبرة عن الاختيار، فمن النظريات المعبرة عن الضرورة النظرية التوقيفية والنظرية الطبيعية، ومن النظريات المعبرة عن الاختيار نظرية الاتفاق والمواضعة ونظرية المحاكاة والتقليد والنظرية الاجتماعية[١].

وقد تبنى الدكتور زكي نظرية الاتفاق والمواضعة، إذ يقول مستشكلاً: «إذا كان الاسم ومسماه كلاهما من طبيعة واحدة لأن كليهما من أحداث، فما الذي يجعل واقعة طبيعية اسماً دالاً على واقعة طبيعية أخرى؟ الجواب: هو الاتفاق الصرف، فليس في أية لفظة في الدنيا سر خفي يحتم أن تدل على ما تدل عليه، اللهم إلا ما قد تواضع عليه الناس...»[٢]، ويرتب على ما قرره تعليق الحكم بالصواب والخطأ للكلمة باستعمال الناس لها بعد الاتفاق على استعمالها على صورة معينة، ولا يتعلق الصواب والخطأ ـ عنده ـ بذات دلالتها على مسماها، بل يقرر أن «مدلول الكلمة إنما يتحدد بعد الاتفاق، ولا يكون إلا ما قد تم عليه الاتفاق»[٣].

---

(١) انظر: «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٢٩ ـ ٣٣.
(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٨٨.
(٣) المصدر السابق، ص٩٠.

ونظرية المواضعة والاتفاق في إدراك طبيعة العلاقة بين اللفظ ومعناه، تبنى على القول بأن اللغة استحدثت وابتدعت بالتواضع والاتفاق، فهي صناعة إنسانية في ألفاظها وقواعد تركيبها، وهذا الرأي هو رأي أكثر الفلاسفة، وبعض المحققين من علماء اللغة حديثاً وقديماً كالفارابي في كتاب «إحصاء العلوم»، والغزالي في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، وابن جني في كتابه «الخصائص»، والجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز»، وغيرهم، وأخذ بهذا الرأي فلاسفة اللغة المعاصرون أمثال سابير ودي سوسير.

وقد استأنس الدكتور زكي برأي الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز»، إذ يقول: «يقول الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز» إن الكلمة المفردة في دلالتها على معناها ليست من إملاء العقل، بل هي محض اتفاق، فلو أن واضع اللغة كان قد قال: «ربض» مكان «ضرب» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساده»[1]، وقريباً من قول الجرجاني قول الغزالي: «وجود اللسان يختلف بالأعصار ويتفاوت في عادة أهل الأمصار.. والألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء.. ويقال: سمى فلان ولده إذا وضع لفظاً يدل عليه ويسمى وضعه تسمية...»[2].

والمتأمل في دافع البحث في أصل اللغة عند القدماء يجد أنه البحث في أسماء الله الحسنى، فالأشاعرة يرونها توقيفية، ولذلك قالوا بأن اللغة توقيفية، ومن الفلاسفة المتكلمين من يرى أن أسماء الله غير توقيفية، ولذلك يرى أن اللغة اصطلاحية، والمعتزلة قالوا: إن أسماء الله الحسنى توقيفية لكنهم قالوا بأن اللغة اصطلاحية، فلم يستلزموا من القول بتوقيف

(١) المصدر السابق، ص٨٩.

(٢) «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١١.

الأسماء القول بتوقيف اللغة كما فعلت الأشاعرة[١] وهذا هو الحق.

وقد وظف المناطقة الوضعيون نظرية المواضعة في تفسير ضرورة المبادئ المنطقية الأولية، لكنه تفسير يستبطن تناقضاً ظاهراً، إذ لا يصح أن تفسر الضرورة الكائنة في المبادئ المنطقية بالمواضعة اللغوية الخالية تماماً من الضرورة، فكيف يفسر ما هو ضروري بما هو ممكن؟! وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث صدق القضايا الرياضية والمنطقية.

والراجح ـ والعلم عند الله ـ أن اللغة ليست وضعية صرفة وليست توقيفية صرفة، بل هي وضعية جاءت من طرق الإلهام، بمعنى أن الله ألهم الإنسان القدرة على وضع الألفاظ بإزاء صنوف المعاني دون أن تكون تلك الألفاظ بأعيانها من عند الله، يقول ابن تيمية: «إن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه وإن أول من علم بذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات. . الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة. . .»[٢].

فاللغة ليست وضعية اصطلاحية؛ لأن دون إثبات ذلك خرط القتاد، وليست توقيفية؛ لأنه يترتب على ذلك أمران باطلان بضرورة الحس والواقع:

أحدهما: اتحاد اللغات كلها في ألفاظها، فالشيء الواحد يسمى بأسماء مختلفة في اللغات المتعددة، ولو كانت العلاقة توقيفية ضرورية بين الاسم ومسماه لكان هناك اسم واحد لكل شيء بعينه في اللغات جميعها.

الثاني: اتحاد اللغات كلها في معانيها فـ«اللفظ الواحد المنطوق قد

---

(١) انظر: «في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص١٨٠.

(٢) «الإيمان»، ابن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ص٩١ ـ ٩٢.

يطلق في اللغات المختلفة على أشياء متباينة، مثل كلمة «تير» التي تعني بالإنجليزية الدمعة tear، وبالفرنسية tir تعني القذيفة أو الطلقة، في حين تعني في اللغة الألمانية tier الحيوان، ولو كان اللفظ الواحد يسمى موضوعاً واحداً، لما اختلف هذا الموضوع باختلاف استخدام نفس اللفظ في اللغات المختلفة»[1].

وأما ما استدل به أصحاب النظرية التوقيفية، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] فيجاب عنه بأحد أمرين أولهما أولى:

الأول: أن المراد بالتعليم في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ﴾... الإلهام، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠] أو المراد تعليم ما سبق وضعه من خلق آخر قبل آدم، لا سيما ونحن نعلم بالأدلة القاطعة من القرآن أن الجن كانوا قبل بني آدم في الأرض، «ومجرد الإلهام لا يوجب كون اللغة توقيفية، بل هي من وضع الناس بإلهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع»[2]، إذن فالمراد بـ «التعليم» هو أن الله أقدر آدم على أن يتواضع على الأسماء، ثم إن هذه الآية ـ قطعاً ـ ليست على ظاهرها من أن الله علم آدم أسماء الجزئيات كلها؛ لأنه يصطدم مع ما يتواضع عليه الناس، من مثل الأمور المستجدة والحادثة، ولذلك يقول ابن تيمية: «لكن نحن نعلم قطعاً أن في أسماء الأعلام ما هو مرتجل وضعه الناس ابتداءً فيكون التردد في أسماء الأجناس»[3]، فلا بد إذن من تأويل هذه الآية والتأويل المختار هو ما سبق تقريره.

الثاني: أن المراد بالأسماء في الآية هو أسماء الملائكة وذرية آدم، واختار هذا ورجحه الإمام ابن جرير الطبري شيخ المفسرين، واستدل له

---

(١) «مفهوم المعنى»، عزمي سلام، ص٣٢.
(٢) «إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول»، للشوكاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص٣٦.
(٣) «مجموع الفتاوى» ١٢/٤٤٧.

بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[١].

المسألة الثانية: نوع العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه:

يرى الدكتور زكي أن ارتباط المعنى باللفظ كارتباط السبب بمسببه، إذ يقول: «... ولما كان ارتباط السبب بالمسبب هو من قبيل هذا الارتباط الذي يجعلنا نتوقع ظاهرة إذا ما بدت ظاهره، جعلنا السبب هو «معنى» المسبب، فإذا رأيت نافذة دارك مكسورة مع أنك قد تركتها مغلقة، فلك أن تسأل: ما «معنى» هذا؟ ليكون الجواب عن سؤالك هو ذكر السبب الذي أحدث الظاهرة التي أدهشتك...»[٢]، فالدكتور زكي يأخذ بالنظرية السببية في بيان نوع العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه، وهذه النظرية «تتعلق بدراسة الآثار المترتبة على استخدام الكلمات بوجه عام، فقد تكون الكلمة سبباً في إحداث سلوك أو في قيام فكرة من الأفكار»[٣].

وهذه النظرية تحاول الكشف عن كيفية اكتساب الكلمة معناها، أو كيفية بناء الاتصال بها مع الآخرين، ولها عدة صور أهمها الصورة السلوكية والصورة الفكرية، وقد أخذ الدكتور زكي بالصورة السلوكية التي مؤداها «أن السلوك الإنساني بعامة واللغوي بخاصة يمكن تفسيره على أنه نوع من الاستجابات responses لمنبهات أو مثيرات stimuli موجودة في البيئة الخارجية، أو متعلقة بالفرد الذي يؤدي السلوك، بحيث أن اللفظ الذي يتم نطقه في هذه الحالة يمكن أن يصبح بدوره منبهاً «بديلاً» يؤدي إلى استجابة جديدة وهكذا»[٤].

---

(١) انظر: «الإيمان»، ابن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص٨٩.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١١٦.

(٣) «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٣٤.

(٤) المصدر السابق، ص٣٥.

وهذه النظرية السلوكية تقرر أن معاني الكلمات أحد أمرين: إما أن تكون هي الأشياء والمواقف الموجودة في العالم، والتي يكون للكلمة تأثير بالإنابة عنها، فكلمة «قلم» تثير في الذهن الصورة الذهنية التي كان يثيرها «القلم» الواقعي الملموس حين رؤيتنا إياه، فالكلمة في هذه الحالة تحل محل الشيء الخارجي في إحداث نفس الأثر الذي يحدثه الشيء في الذهن.

وإما أن تكون المعاني هي الأثر الذي تحدثه الكلمات في ذهن السامع، فيكون «المعنى» على هذا التفسير مؤلفاً من ملامح الإثارة ورد الفعل المنعكس، وتؤيد هذا «تجربة بافلوف» إذ فسر جوانب معينة من السلوك عن طريق علاقات «المنبه والاستجابة»، وذلك بتجربته على الكلاب[1]، فالسلوك الحيواني واحد عند طائفة من علماء النفس، وهذا ما قرره الدكتور زكي إذ قال: «... وخذ مثلاً آخر سلوك الكائنات الحية، بما في ذلك الإنسان.. الإدراك العلمي لها يحاول إيجاد الوحدة المتجانسة بينها.. بحيث لا يعود ثمة فرق بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان إلا في الكم لا في الكيف، ولقد اهتدى الباحثون في علم النفس، إلى ما يصلح أن يكون أساساً للتجانس المنشود ألا وهو «الفعل المنعكس» فمهما يكن الظاهر السلوكي، فهو عدد من الأفعال المنعكسة بنيت بطريقة ما، يمكن تحليلها ووصفها لو تقدم العلم بما يكفي لذلك كله»[2].

لكن حقيقة ما تقرره النظرية السببية هو أن الأفكار الموجودة في عقولنا هي مجرد استجابات آلية لأقوال الآخرين!! وهذا يستلزم لازماً باطلاً بضرورة الحس والعقل، وهو أن تكون أفكارنا تحت سيطرة وتحكم الآخرين، ثم إنه يلزم من تعريف المعنى بالأثر الذي تحدثه الكلمات في ذهن السامع ـ وهذا ما تقرره النظرية السببية ـ معنى باطلٌ أيضاً، إذ يلزم معه أن يكون كل شيء ذا معنى لغوي، حيث إن كل شيء ـ غير الكلمات ـ

(١) انظر: «تفاصيل هذه التجربة في مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٣٦.
(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ٢/ ١٣ ـ ١٤.

يمكن أن يؤثر في أفكار الإنسان وذهنه كبعض الصور والمشاهدات، والصواب ـ كما قرره الفيلسوف «تيلور» ـ أن نوع العلاقة بين اللفظ ومعناه تدور حول الاتفاق والاصطلاح، فتأثير الكلمات في الأفكار والذهن لا علاقة له بمعناها المرتبط سببياً بالأشياء التي تم التفكير فيها، بل التأثير مرتبط بالاتفاق على استخدام اللفظ.

وبناء على ذلك فإننا «ينبغي أن نفرق إذن بين معنى الكلمة وبين التأثير اللفظي في ذهن السامع لها، إذ ليس معناها هو بالضرورة الأثر الذي تحدثه في الفكر ولا الاعتقادات، كما أن إحداث مثل هذا الأثر في الفكر والاعتقادات ليس مقصوراً على الكلمات وحدها»[1].

المسألة الثالثة: طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية:

قبل بيان موقف الدكتور زكي من طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية لا بد من بيان رؤيته الفلسفية لطبيعة اللغة في ألفاظها وعباراتها، فقد رأى الدكتور زكي أن الكلمة أو الجملة جزء من حوادث العالم الواقعي، فلا فرق ـ عنده ـ بين الكلمات والعبارات اللغوية وبين الأشياء الخارجية، إذ كلها من مادة هذا العالم الواقعي وحوادثه، وفي ذلك يقول: «إنني أريد أن أجمع قوتي كلها لأؤكد بكل ما وسعني من قوة هذه الفكرة التي أسوقها، وهي: أن الكلمة أو العبارة من كلمات اللغة وعباراتها هي من مادة العالم الواقع، لا فرق بين كلمة «كتاب» أنطق بها موجة من هواء، وبين العاصفة التي تهب وتقتلع الأشجار وتهدم المنازل إلا في الدرجة وحدها، ولا فرق بين كلمة «كتاب» أكتبها قطرة من مداد ـ والمداد مادة ـ وبين جبال الهملايا، سوى أن كلمة «كتاب» كومة صغيرة من ذرات المادة والهملايا مرتفع شامخ منها...»[2].

---

(١) «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٤٧.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١١٥.

وهو يريد من تقرير العلاقة الوطيدة بين اللفظ والأشياء الخارجية إذ كلها من وقائع العالم أن يؤكد على أن المعنى ما هو إلا اتفاقنا على اتخاذ بعض وقائع العالم ـ وهي الكلمات والعبارات ـ لنرمز بها إلى بعضها الآخر ـ وهي الأشياء الخارجية، وفي ذلك يقول: «. . . وهكذا ترى أن «المعنى» دائماً هو أن شيئاً يرمز إلى شيء، وكلا الشيئين يكونان من كائنات العالم الواقع»[1].

وإذا كانت الكلمة الواحدة حدثاً من أحداث العالم الخارجي ومادة من مواده، فهل لها صورة واحدة من صور هذه الأحداث؟ أو بمعنى آخر هل للكلمة الواحدة وحدة منطقية؟ يجيب الدكتور زكي عن هذين السؤالين باستخدام مبضعه التحليلي، إذ يقول: «إن الكلمة الواحدة ليست في الحقيقة واحدة إلا على سبيل التجوز»[2].

ويتلخص تحليله للكلمة الواحدة في أمرين ونتيجة، أما الأمران فهما:

الأمر الأول: إثبات أن للكلمة الواحدة أربع صور وهي على التالي:

١ ـ منطوقة وتكون على هذه الصورة كائناً فيزيقياً مكوّناً من موجات هوائية، كأي موجة هوائية تقاس طول موجاته ويوزن الهواء المكوِّن له.

٢ ـ مسموعة وتكون على هذه الصورة كائناً فسيولوجياً، عبارة عن صوت مكون من اهتزاز في أسلاك العصب وذرات المخ، وذلك عن طريق الأذن.

٣ ـ مكتوبة وتكون على هذه الصورة كائناً فيزيقياً مكوّناً من ذرات المداد المتجمعة على الورق، مثلها مثل أي حادث يقع في عالم الطبيعة ينتج عن ذرات مادية متجمعة.

٤ ـ مقروءة وتكون على هذه الصورة كائناً فسيولوجياً، عبارة عن

---

(١) المصدر السابق، ص١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص٨٢.

حدث يؤثر في الجهاز العصبي وذرات المخ، لكن هذه المرة عن طريق العين.

إذن فللكلمة الواحدة ـ كما يقرره الدكتور زكي ـ «أربع صور، وكل صورة منها مؤلفة من مجموعة معينة من حوادث الطبيعة أو الجهاز العصبي، على أن هذه المجموعات الأربع تختلف إحداها عن الأخرى اختلافاً بعيداً، بحيث لا يمكن أن يقال عن إحداها: إنها هي نفسها الأخرى إلا على سبيل التجوز بمقتضى اتفاق خاص بين من يستخدمون هذه الرموز في التفاهم. ولكن التلازم الشديد بين «نطق» الكلمة و«كتابتها» أو بين «سمعها» و«رؤيتها»، قمين أن يخدعنا عن حقيقة الموقف، بحيث نحسب أنها شيء واحد بعينه لا يتغير، فهو هو الكلمة الفلانية المعينة سواء جاءت نطقاً أو ترقيماً على الورق، سمعاً بالأذن أو رؤية بالعين»[١].

الأمر الثاني: إثبات أن الكلمة الواحدة في الصورة من صورها الأربع ما هي إلا ملايين من الحالات، فملايين الناس ينطقون مثلاً كلمة «قلم» بأصوات مختلفة، بل الشخص الواحد ينطق كلمة «قلم» مرات عديدة مختلفة، وقل مثل ذلك في حالة سمعها أو كتابتها أو قراءتها[٢].

وأما نتيجة هذا التحليل للكلمة الواحدة فهو إثبات زيف مشكلة الكليات، إذ يقرر الدكتور زكي أن سبب نشوء مشكلة الكليات بالمفهوم الأفلاطوني هو الاعتقاد بـ «وحدة الكلمة»، وفي ذلك يقول: «كلمة «قلم» ـ إذن ـ ليست كلمة واحدة، كما يسهل على الناس أن يظنوا، بل كما يسهل على الفلاسفة أنفسهم أن يزعموا، حين يزعمون أن هنالك كلمة «واحدة» من ناحية، ومسميات كثيرة هي أفراد النوع المسمى من ناحية أخرى، ثم يجعلون المشكلة الفلسفية في هذا الصدد هي: كيف أمكن

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص٨٦ ـ ٨٧.

لكلمة واحدة أن تسمّي أفراداً كثيرة؟. . .»[١].

فالدكتور زكي يهدف من هذا إلى جعل مشكلة الكليات خاصة بالتصور الأفلاطوني، وهذا خلاف واقع الفكر الفلسفي منذ بروزه إلى اليوم، إذ إن مشكلة الكليات مشكلة حقيقية شغلت أذهان الفلاسفة قديماً وحديثاً، ومنهم الفلاسفة المنتسبون للمذهب الاسمي، كالدكتور زكي، مما يدل على أن اعتقاد «وحدة الكلمة» ليس هو سبب نشوء مشكلة الكليات، بل سببها هو وجود أفراد بينها خصائص متشابهة تحت فئة واحدة، وسيأتي مزيد بيان لهذه المشكلة في المبحث الأخير.

ومسألة طبيعة العلاقة بين اللفظ والأشياء الخارجية تطرح مشكلة جديدة من مشكلات «المعنى» تتمثل في السؤال التالي، وهو: ما الذي يمثله الرمز أو الكلمة؟

وللإجابة عن هذا السؤال انقسمت النظريات الفلسفية اللغوية إلى ثلاث نظريات وهي:

١ ـ النظرية الإجرائية، والتي تقرر أن معنى الرمز مرتبط بالإجراء من حيث الإمكان.

٢ ـ نظرية الأفكار، والتي تؤكد على أن معنى الرمز هو الفكرة المصاحبة للرمز في ذهن من يستخدمها.

٣ ـ النظرية الإشارية، وهي التي أخذ بها الدكتور زكي في محاولته للإجابة عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والأشياء الخارجية، وهي التي تعنينا في هذا المقام، وتتمثل هذه النظرية في تقرير أمرين:

الأول: أنه لا يكون للرمز معنى، إلا إذا كان له مشار إليه أو مدلول أو كان له ماصدق أو ماصدقات.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٦.

الثاني: أنه تستحيل معرفة الإنسان لمعنى الرمز أو الكلمة، إلا إذا ظهر له بخبرته الماضية مدلوله، أو ماصدقاته في العالم الواقعي.

«وعلى ذلك، فالإنسان لكي يشرح أو يفسر معنى رمزٍ ما، فإنه لا يحتاج إلا لمجرد ذكر الموضوع أو الشيء الذي يمثله الرمز أو يشير إليه ومن الواضح أن هذه النظرية إنما تستمد صحتها من صحة الافتراض الذي مؤداه أن الرموز غالباً ما تستخدم لكي تشير إلى أو تمثل شيئاً آخر غيرها، وعلى ذلك فإن هذا الشيء الآخر يكون إذن هو معنى الرمز»[١].

يقول الدكتور زكي في تقرير هذه النظرية: «لقد قيل عن الفلسفة المعاصرة: إنها تتميز ـ عموماً ـ بأنها جعلت مدارها الرئيسي هو البحث عن «المعنى»، وبعض ما يقصد إليه بهذا الوصف، هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن، ولكل عبارة ينطق بها لسان، مشاراً إليه تشير إليه الفكرة أو العبارة، فيكون هذا المشار إليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة، فإذا لم نجد للفكرة المعينة مشاراً إليه في دنيا الواقع ـ سواءً كان ذلك وجوداً بالفعل أو وجوداً بالإمكان ـ لم نتردد في أن نقول عن الفكرة المزعومة: إنها تشبه الأفكار وليست منها، وعن العبارة: إنها لغو بغير معنى، ذلك هو موقف الفلسفة المعاصرة بأجمعها كائناً ما كان مذهبها، مادية جدلية أو برجماتية أو تحليلية أو ظاهراتية ووجودية»[٢].

فمعرفة معنى الرمز مستحيلة ـ في فكر الدكتور زكي ـ ما لم يكن الرمز معلوم الدلالة من جهة مرموزه، فالعلم بمعنى الرمز مرتبط ـ عنده ـ بمعرفة دلالته في الخبرة الماضية، ولذلك يقول ـ في سياق جوابه على سؤال فلسفي طرحه على نفسه وهو: كيف تكتسب الأسماء معناها؟ ـ: «تكتسب الكلمة قدرتها على الدلالة بعملية الربط الذي هو من طبيعة الإنسان ـ بل الحيوان ـ كما يسجلها عالم النفس في ملاحظاته وتجاربه؛

---

(١) مفهوم المعنى، عزمي إسلام، ص٤٩.

(٢) «ثقافتنا في مواجهة العصر»، زكي نجيب محمود ص٤٩.

أرى شيئاً بعيني ويقال لي: «كتاب» فيرتبط المرئي بالمسموع ربطاً يجعل الواحد قادراً على اجتلاب الآخر في الذهن.. قل لي أية جملة شئت هذا من حقك، لكنه من حقي كذلك أن أسألك عن معنى كل كلمة مما قد استخدمته في جملتك، فإذا شرحت لي الكلمة المجهولة بأخرى، ولم أفهم هذه الأخرى، فسيظل من حقي أن أطالبك بثالثة حتى ننتهي آخر الأمر إلى الإشارة إلى المسمى في عالم الأشياء، فإن كان ذلك مستحيلاً عليك كان كلامك فارغاً من المعنى الذي زعمته له»[١].

لكن المتأمل في طبيعة اللغة يدرك بأن هناك كلمات لا يمكن معرفة معناها من طريق الإشارة، مثل كلمة «لا» و«أو» و«كان» وسائر كلمات الروابط المنطقية، فهذه لا تشير إلى شيء، ومع ذلك يمكن إدراك معناها، فلا يمكن أن نحكم عليها باللغو، ولا يمكن أن نسلب عنها وصف الفكرة، فبطل بذلك قول أصحاب هذه النظرية ومنهم الدكتور زكي أنه لا يكون للرمز معنى إلا إذا كان له مشار إليه، لا سيما إذا علمنا أن اللغة لا تقرر الوقائع فقط، بل لها وظائف أخرى لا حصر لها، كالإنشاء من أوامر ورجاء وغيرهما، وكالتعبير عن الانفعال الشخصي كالغضب والفرح وغيرهما، إلى آخر هذه الوظائف المتعددة.

وقد وقعت النظرية الإشارية التي أخذ بها الدكتور زكي في غموض منطقي، ذلك بعدم تفريقها بين معنى اللفظ ومدلوله الذي يشير إليه، إذ جعلت المعنى هو ما يشار إليه وذلك بالربط بينهما ربطاً يصيرهما أمراً واحداً، مع أن التفرقة بينهما أمر ضروري، وإلا ترتب على ذلك خلط ولبس وغموض، وهذا ما قرره «جوتلوب فريجة» في دراسته المعروفة عن «المعنى والدلالة»[٢].

وبناء على التفرقة بين المعنى والمدلول تختلف الأسئلة عن المدلول

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٠٠ ـ ١٠١.
(٢) انظر: «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٥٣.

وعن المعنى اختلافاً كبيراً، فالأسئلة عن المعنى أسئلة عن استخدام الكلمة أو الرمز بوجه عام، وتكون صادرة عن غموض معنى الرمز، وأما الأسئلة عن المدلولات فهي أسئلة عما يقصد بهذا الرمز، ولا تكون هذه الأسئلة إلا بعد معرفة معنى الرمز.

مثال ذلك قولي: «لقد سرق الدار في وضح النهار»، فتكون أسئلة المعنى على النمط التالي «ما معنى هذا؟» أو: ما تقصد بهذا الكلام؟ وتكون الإجابة الممكنة: «لغفلة الجيران» أو «لذكاء السارق» وهكذا، فالسائل قد أخفق في فهم معنى كلمة أو أخرى من الكلمات التي استخدمتها في هذا السياق، مثل كلمة وضح النهار ودوري أن أبين له المعنى أو الفحوى لهذا الرمز.

وتكون أسئلة المدلول على النمط التالي: من تعني بهذا الكلام؟ أو: من تقصد بهذا الكلام؟ وتكون الإجابة الممكنة: إنه جاري أو: إنه ذلك الشخص الموجود هناك، وهكذا فالسائل في هذه الحالة عالم بالمعنى لكنه يريد بسؤاله أن أبين له المدلول أو المرموز إليه بكلمة «سرق».

فتقرير أصحاب هذه النظرية أن معنى الرمز هو الموضوع أو المشار إليه أو المدلول عليه بالرمز يوجب الخلط بين المعنى والمدلول، ومن ثم يؤدي إلى الالتباس والغموض في استخدام الألفاظ.

وقد وقعت هذه النظرية أيضاً في مشكلة منطقية أخرى ذلك بتقريرهم التلازم بين المعنى والمدلول، إذ قرروا استحالة معرفة الإنسان لمعنى الرمز أو الكلمة إلا إذا ظهر له مدلوله، ويمكن الحكم ببطلان هذا التلازم بتقرير أمرين:

الأول: أن هناك ألفاظاً ذات معنى دون أن يكون لها مدلولات، أو أن تكون ذات مفهوم كلي وهي دون أن تكون ذات ماصدقات، فالتعبير بـ قولنا: «الملك الحالي لفرنسا» له معنى مستمد من الخبرات الماضية في زمن ملوك فرنسا القدماء، لكن ليس له الآن مدلولات ولا ماصدقات، ومن

ثم فإنه قد يستغني المعنى عن المدلول في فهم معنى الرمز، وكذلك مثل التعبير بقولنا: «بحار من زئبق» أو «جبال من ذهب» فإن لها معنى وإن لم يكن لها أفراد في الخارج يمكن الإشارة إليها، ولذلك يقول ابن تيمية: «... يمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك...»[١].

الثاني: أنه يمكن فهم معنى الرمز وإفهامه للآخرين بدون ذكر مدلوله أو ماصدقه، فالتعبير بـ قولنا: «الملكة الحالية لإنجلترا»، يمكن فهم تلك الرموز دون الحاجة إلى ذكر مدلوله أو من يمثل هذا الرمز في الواقع، إذ معنى هذا الرمز لا يفتقر إلى بيان مدلوله، وهذا ظاهر[٢]، بل يمكن تصور الرمز دون لوازمه لا أفراده فحسب «كما تتصور إنساناً مع قطع النظر عن وجوده وعدمه»[٣].

وبناءً على النظرية الإشارية يفرق الدكتور زكي بين نوعين من الرموز وهما:

الأول: الرموز الكاملة، و«هو الرمز الذي نطلقه على مسمى محدد جزئي معلوم، بحيث إذا ذكر الرمز عرف الشيء المرموز إليه في عالم الأشياء معرفة جازمة حاسمة لا لبس فيها ولا ازدواج»[٤] وذلك مثل أسماء الأعلام تجوزاً؛ لأن الرمز الكامل على التحقيق في نظر الدكتور زكي هو اسم الإشارة «هو»، لتحديدها المشار إليه تحديداً لا غموض فيه كما في أسماء الأعلام.

الثاني: الرموز الناقصة، وهي التي تمثل مجموعات من الأفراد والمفردات والصفات، وأبرز ما يمثل تلك الرموز الناقصة الأسماء الكلية.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٥/ ١٣٤.
(٢) انظر: «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٥٣ ـ ٥٤.
(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٥/ ١٣٦.
(٤) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٩٣.

وسبب وصف الأسماء الكلية بالرموز الناقصة - في نظر الدكتور زكي - هو «أن الكلمة منها ليست كفيلة بوجود مسماها، إذ قد يستخدمها الناس استخداماً يؤدي إلى الغرض المقصود كاملاً، ومع ذلك فقد لا يكون لها مسمى يقابلها في عالم الأشياء»[1]، فالكلمة الكلية - في نظر الدكتور زكي - عبارة وصفية مجهولة الموصوف ناقصة المعنى.

والحق - كما قررته في مباحث سابقة - أن المعنى بخلاف المدلول، إذ إن المعنى يتعلق بالذهن ذلك لأن معنى الجملة أو القضية هو ما يعكسه لفظها في الذهن من صور، وهذه الصور التي تقذفها الجملة أو القضية في الذهن والفكر، منها ما يكون صادقاً، ومنها ما يكون كاذباً.

وفي تقرير ذلك يقول ابن تيمية: «... الخبر لمعناه صورة علمية، وجودها في نفس العالم كذهن الإنسان مثلاً، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة...»[2]، فالمدلول متعلق بالخارج والمعنىُ متعلق بالذهن وإلى هذه المعادلة أشار ابن تيمية بقوله: «الخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي...»[3].

المسألة الرابعة: العلاقة بين المعنى والتعريف:

بادئ ذي بدء، يرى الدكتور زكي أن التعريف أخطر مواضيع المنطق بعد موضوع الاستدلال، بل يرى أن «التعريف» هو هدف وجوهر الفلسفة والعلم في كثير من الأحيان، إذ العلم في غالب أحواله ما هو في الأساس إلا تحديد المراد بكلمة معينة، فهناك من العلوم ما يدور حول تحديد كلمة

---

(١) المصدر السابق، ص٩٥.
(٢) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١٣/ ٢٨٣.
(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/ ٢٧٤.

الحرارة، ومن العلوم ما يتمحور حول تحديد كلمة الحركة، وهكذا، ومن أظهر الأدلة على أهميته هو استحالة التفاهم بين الناس في حياتهم اليومية بدون اتفاقهم على تحديد معاني الكلمات وربطها بمعناها[١].

والمراد بمبحث التعريف في فلسفة اللغة هو تحديد أهدافه وذكر وسائله وطرائقه وحل مشكلاته، فهو «لا يقصد إلى تعريف ألفاظ معينة مما يرد في الفن أو العلم، بل يقصد إلى فض المشكلات التي تنشأ في التعريف كائناً ما كان اللفظ المعرف»[٢].

وبيان العلاقة بين المعنى والتعريف يتوقف على بيان الغاية من التعريف، فهناك غرضان وهدفان رئيسان للتعريف، ولكل ذهب إليه طوائف من المناطقة.

الأول: تحديد معنى الشيء الخارجي المرموز له، وهذا الهدف لا يتعلق بالرمز وتسميته، بل يتعلق بماهية المسمى نفسه، وإليه ذهب المنطق الأرسطي، وهذا الهدف من التعريف هو ما يسميه الدكتور زكي بتعريف الشيء الذي يدور على تحديد الأشياء والعناصر الأساسية الجوهرية التي تتألف منها، ولذلك فإن هذا النوع من التعريف يشترط لتعريف الشيء تحليله إلى جنسه وفصله.

الثاني: تحديد معنى الاسم والكلمة أو الرمز المعين في استعمال معين، فهو يهدف إلى معنى الكلمة في الاستعمال، إذ يتعلق بالاسم قبل المسمى وبالرمز قبل المرموز له، وإليه ذهب المنطق الوضعي، وتبناه الدكتور زكي، إذ يقول: «والذي ينظر إلى المنطق نظرة وضعية لا يسعه سوى أن يهدف بالتعريف إلا تحديد الكلمات أو الأسماء وحدها، فلا شأن له بطريقة تركيب الأشياء في الواقع. . .»[٣]، وهذا الهدف من التعريف هو

---

(١) انظر: «المنطق الوصفي»، زكي نجيب محمود ١/١١٦.
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق ١/١١٧ ـ ١١٨.

ما يسميه الدكتور زكي بالتعريف الاسمي، وتعلق هذا النوع من التعريفات بالاسم لا بالمسمى ناشىء عن إبطال فكرة الماهية والجوهر؛ لأنه إذا كانت فكرة الماهية والجوهر زائفتين فإن التعريف لا يتعلق بالأشياء إنما بالأسماء.

ولما كان تحديد المعنى أولاً، ثم الانتقال إلى تحديد مفهوم الكلمة بواسطة التعريف هو هدف ومفهوم التعريف في نظر المنطق الوضعي عامة والدكتور زكي خاصة، كانت علاقة التعريف بالمعنى ـ عندهم ـ علاقة وسيلة للانتقال من المعنى إلى الكلمة.

ولما كان تحديد الكلمة أولاً، ثم الانتقال إلى تحديد المعنى بواسطة التعريف هو هدف ومفهوم التعريف في نظر المنطق الأرسطي، كانت علاقة التعريف بالمعنى ـ عنده ـ علاقة وسيلية أيضاً، لكن للانتقال من الكلمة إلى المعنى.

فالعلاقة بين المعنى والتعريف عند الدكتور زكي هي «أن يعكس «المفكر» طريقة سيره هذا، فبدل أن يبدأ بالكلمة لينتهي إلى معناها، يبدأ بالمعنى لينتهي إلى الكلمة، وفي هذا ضمان بألا نبقي بين أيدينا إلا الكلمات ذوات المعنى الحقيقي، فأرى اللون المعين أولاً قبل أن أقول كلمة «أحمر»، وأذوق الطعم أولاً قبل أن أقول كلمة «مر»...»[١].

ويصرح الدكتور زكي بالفرق بين المذهب الوضعي والمذهب الأرسطي في التعريف مما يبين لنا مفهوم العلاقة ـ عنده ـ بين المعنى والتعريف، إذ يقول: «الفرق بين المذهب الوضعي والمذهب الأرسطي في التعريف هو فرق في الاتجاه: فأرسطو يبدأ سيره بالكلمة، ثم يبحث في تحليل مفهومها ليجيء هذا التحليل تعريفاً لها، وأما الوضعي فيبدأ من الطرف الآخر، إذ يبدأ من مجموعة الصفات التي وقعت له في مشاهداته،

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٠.

ثم يطلق عليها اسماً يشترطه لها أو يتفق مع غيره من الناس على إطلاقه عليها، فلو وضعنا هذا الكلام في صورة تشبيهية، نشبه فيها الشيء المسمى بالمولود والاسم الذي يطلق عليه بشهادة الميلاد، قلنا: إن أرسطو يبدأ بشهادة الميلاد، ثم يبحث عن المولود التابع لها، وأما الوضعي فيبدأ بالمولود ثم يكتب له شهادة ميلاد...»[١].

ومما يوضح العلاقة - في نظر الدكتور زكي - بين المعنى والتعريف توضيحاً جلياً، بيان موقفه من التعريف الاسمي ووسائله، فقد قسم التعريف الاسمي إلى قسمين:

«١ - التعريف القاموسي الذي يعرِّف الكلمة بمرادفها، معتمداً في ذلك على الاستعمال القائم فعلاً بين الناس.

٢ - التعريف الاشتراطي الذي يشترط فيه صاحبه على القارئ أو السامع أن يفهم لفظة معينة بمعنى معين يريده هو»[٢].

فالتعريف القاموسي قائم على منهج الترادف، وهو أكثر المناهج استخداماً ووضوحاً في تعريف الألفاظ والرموز؛ لأنه يوضح معنى أحد الرموز بواسطة معنى رمز آخر يكون مرادفاً له، لكن هذا التعريف القاموسي بمنهجه الترادفي يفتقر إلى العلم بقواعد الاستخدام الاتفاقي للرموز، إذ لا بد أن يكون الشخص الذي يذكر له هذا النوع من التعريف على علم بمعنى الرمز المرادف، وذلك بالاستخدام الاتفاقي القائم في مجتمعه، إذ إن فهم معنى الرمز يعني معرفة قواعد استخدامه فـ«تستطيع مثلاً أن تعرف «القمر» بأنه «تابع الأرض»، وتعرف عمرو بن العاص بأنه القائد العربي الذي فتح مصر سنة ٦٤٠هـ وهكذا، فإذا كانت الكلمة التي لا يفهمها السامع أو القارئ جزءاً من عبارة، وأردت تعريفها تحتم أن تقول له العبارة

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/١٢٧.
(٢) المصدر السابق ١/١٢٨.

في صيغة أخرى تساويها، مستغنياً هذه المرة عن الكلمة المجهولة بكلمة أو كلمات معلومة»[١].

أما وسائل التعريف القاموسي ـ في نظر الدكتور زكي ـ فهي كما يلي:

١ ـ الترجمة وهي «طريقة تفسير اللفظ بما يرادفه معنى إذا كان المرادف ـ معلوماً لمن أفسر له اللفظ المجهول»[٢]، وذلك مثل تفسير كلمة الليث بكلمة الأسد، وأوضح مثال لتطبيق هذا التعريف هو ما يحدث في حالة تعلم لغة أجنبية.

٢ ـ الاستعانة بذكر «أمثلة للمواقف أو الأشياء التي يصح للفظ المجهول أن يطلق عليها»[٣]، وذلك مثل تفسير كلمة الكرم بموقف كريم يبذل ماله لله، وهكذا تفسر كلمة الشجاعة بموقف شجاع قاتل من أجل الله، «والأغلب أن تستخدم هذه الطريقة حين يكون اللفظ المراد تعريفه اسماً لمواقف كثيرة من الصعب تحديد أوجه الشبه الدقيقة بينها»[٤].

٣ ـ التحليل؛ أي: «تحليل الكلمة أو العبارة إلى عناصرها، إذ كثيراً ما يستغلق معنى الكلمة أو العبارة على السامع أو القارئ، حتى إذا ما رأى مجموعة العناصر التي يتألف منها المراد، اتضح له»[٥]، وذلك مثل تعريف كلمة أعزب بأنه شخص لا زوج له سواء كان امرأة أم رجلاً، وهذه الوسيلة تستخدم في حل وتعريف الرموز الرياضية بكثرة.

٤ ـ التركيب؛ أي: تعريف «اللفظ أو الرمز كائناً ما كان بتركيبه مع

(١) المصدر السابق ١/ ١٣٠.
(٢) المصدر السابق ١/ ١٣٦.
(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق ١/ ١٣٧.
(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

أجزاء أخرى سواه، فيتضح معناه حين تتبين علاقاته بتلك الأجزاء»[١]، وذلك مثل تعريف أسماء الأعلام مثل تعريف أبي بكر الصديق بأنه خليفة رسول الله ﷺ الأول، فقد عرَّفنا هذا العلم بتركيبه مع العلاقات التي تربطه بغيره، وذلك لتحديد معناه.

ولكن يرد على هذا النوع من التعريف اعتراض مفاده أنه قد يتسلسل بنا هذا التعريف إلى طرف لا تعريف له، فيكون في مثل هذه الحال لغواً لا فائدة فيه، وذلك فيما إذا جهل المخاطب بهذا التعريف معنى الرمز ومرادفاته كلها.

وفي محاولة الإجابة على هذا الاعتراض يلجأ الدكتور زكي إلى إدخال النظرية الإشارية في وسائل التعريف القاموسي، رغم كونها مخالفة لمعنى التعريف القاموسي، ويعلل ذلك بقوله: «لأنها نقطة البداية أو قل كذلك: إنها نقطة النهاية لمن تفسر له اللفظة بلفظه تساويها وهذه بثالثة وهكذا، ثم يحدث ألا يفهم أيا من هذه السلسلة كلها، فلا بد في النهاية أن نصل إلى مرحلة تفسر فيها اللفظة بالإشارة إلى مسماها»[٢].

أما التعريف الاشتراطي فهو بمثابة إعلان بتبني رموز جديدة بمعانٍ خاصة «فلكل من شاء أن يبدأ حديثه أو كتابته باشتراط معان لألفاظ معينة، على ألا يجاوز هذه المعاني في حدود حديثة أو كتابته، وللسامع أو القارئ أن يحاسبه على ما يقول على أساس التحديد الذي اشترطه لمعاني الألفاظ التي ينوي استعمالها»[٣].

وبالرغم من أنه ـ كما يقول الدكتور زكي ـ: «ليس لأحد أن يجادل صاحب التعريف الاشتراطي في تعريفه...»[٤] إلا أن هناك معايير موجودة

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٢) المصدرالسابق، ١/ ١٣٦.
(٣) المصدر السابق ١/ ١٣٢.
(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

لتحديد ملاءمة المقترحات لتبني رموز جديدة، من مثل أن تكون هناك حاجة لهذا النوع من التعريف وألا يكون هذا النوع من التعريف مضللاً كأن يعرف رمزين مختلفين بتعريف واحد[١] وأوضح مثال على هذا النوع من التعريف رموز العلوم الصورية كالرياضة والهندسة.

وبعد شرح التعريف ووسائله في النظر الوضعي المنطقي نخلص إلى التأكيد على أن التعريف ـ في نظر المنطق الوضعي ـ مرتبط بمعنى الكلمة أو الرمز، بغض النظر عما يمثله ذلك الرمز من الأشياء الخارجية مع التأكيد على أنه لا يكون للرمز معنى إلا إذا كان له مشار إليه أو مدلول كما هو مقرر في بحث طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية عند الدكتور زكي.

ولكن مع إقراري بأن المعنى سابق على اللفظ المعرِّف لذاك المعنى، إذ «المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه»[٢]، إلا أن التعريف قد يتعلق باللفظ والرمز، وقد يتعلق بمدلول الكلمة الخارجي، فإن الطالب للتعريف أو السائل عن شيء غير عالم بمسمى أو بدلالة هذا الشيء لا يخلو من أمرين:

الأول: إما أنه متصور للمعنى جاهل بدلالة اللفظ، وذلك مثل سائل الترجمة أو غريب اللغة، فالتعريف في هذه الحال يتعلق بالرمز أو اللفظ، ويسمى في المنطق الأرسطي بالحدود اللفظية.

والثاني: إما أنه غير متصور للمعنى وجاهل بدلالة اللفظ، وفي هذه الحال لا بد من تعلق بأمرين: بالرمز وبدلالة اللفظ ومسماه، وذلك مثل من يسأل عن لفظ الطائرة وهو لم يرها قط أو من يسأل عن الحدود الشرعية، وهو حديث عهد بالإسلام لم يتصور معناها، فلتعريف هذه الأشياء طريقان: إما التعيين برؤية مثلاً، وإما بالوصف، قال ابن تيمية:

---

(١) انظر: «هذه المعايير في مفهوم المعنى»، عزمي إسلام ص٧٣.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٨/ ٣٥٠.

«كل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه، إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ولا له في لغته لفظ، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريقة في تعريفه إياه إما التعيين وإما الصفة»[١].

وعندئذ يتوجب تعلق التعريف بمدلول الكلمة الخارجي، خلافاً للمناطقة الوضعيين الذين قطعوا العلاقة بين التعريف ومدلول الكلمة الخارجي، ولذلك يقول ابن تيمية: «قد يراد بالحد [أي: التعريف] تمييز ما عناه المتكلم بالاسم وتفهيمه، سواءً كان المعنى الذي أراده بالاسم ثابتاً في الخارج، أو لم يكن، وقد يراد به تمييز ما هو موجود في الخارج»[٢].

ثالثاً: موقف زكي نجيب محمود من معنى الجمل والعبارات:

في هذا الجانب من هذا المبحث مسائل أهمها:

الأولى: معنى الجمل والعبارات في فكره.

الثانية: علاقة معنى الجمل أو العبارات بالصدق المنطقي.

الثالثة: علاقة المعنى بالمعرفة في فكره.

وقبل بيان موقف الدكتور زكي من هذه المسائل لا بد من بيان موقع الجملة أو العبارة من الفكر في فلسفة اللغة، فقد رأى غالب فلاسفة اللغة أن العبارة أو الجملة أو القضية بالمصطلح المنطقي، هي أصغر وحدة لغوية ذات معنى ينحل إليها الفكر، وهذا بخلاف الألفاظ المفردة التي تتكون منها العبارة، فالبرغم من أنها ذات معانٍ ـ كما قررته سابقاً ـ إلا أنها لا تعبر عن الفكر تعبيراً دقيقاً متكاملاً، كما أنه لا تحقق الوظيفة الاجتماعية للغة، أما كونها لا تعبر عن الفكر تعبيراً دقيقا متكاملاً، فلأن الفكر لا يتم إلا حين يقوم العقل بوظيفته الأساسية وهي الربط بين التصورات والمعاني

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ١/ ٧٧.

(٢) المصدر السابق ١/ ٥٤.

التي تدل عليها الألفاظ، فمثلاً قولي: «الجبل» لا يعبر عن فكرة بالمفهوم المتكامل الدقيق، وكذلك قولي: «شاهق»، ولا تتم الفكرة إلا بالربط بين الاسم وصفته فتقول: الجبل شاهق، وهذا الربط بين التصورات يسمى في المنطق بـ «القضية»، ونظير مفهوم الفكرة التامة الذي تمثله القضية في علم المنطق مفهوم الكلام في علم النحو، إذ لا يمكن إطلاق وصف الكلام على الألفاظ ـ عند النحاة ـ إلا إذا أفاد فائدة متكاملة.

وأما كون الألفاظ ذات المعنى لا تحقق الوظيفة الاجتماعية للغة، فلأن اللفظ ـ وإن كان يحقق الوظيفة التعبرية للغة ـ إلا أنه لا يمكن أن يحقق بمفرده الوظيفة الاتصالية للغة، إذ لا يمكن أن يؤدي اتصالاً مع الآخرين إلا إذا استخدم في سياق لفظي مع غيره من الألفاظ فيكوِّن مع غيره «قضية» يمكن أن تحقق وظيفتَي اللغة الأساسيتين، وهما: التعبير والاتصال، فقولي ـ مثلاً ـ الجبل ـ وإن أفاد تعبيراً ـ فإنه لا يفيد اتصالاً مع الآخرين، إذ المفهوم غامض والفكرة غير تامة إلا إذا أضفنا إليه لفظاً آخر يكمل معناه ويكوِّن معه «قضية» تفيد اتصالاً وفهماً وفكرة تامة، فنقول: الجبل شاهق.

وقد وافق الدكتور زكي ما قرره فلاسفة اللغة عن الجملة والقضية، إذ جعلها وحدة التفكير، ويعني بذلك «أنها الحد الأدنى من الكلام المفهوم، فإذا حللت جزءاً من مجرى الفكر، كفقرة من مقالة مثلاً، كانت الوحدات التي ينتهي إليها التحليل هي ما نسميه بالقضايا، فهي من بناء الفكر كالأسرة من بناء المجتمع، فكما أن الحد الأدنى للمجتمع هو الأسرة مع أن الأسرة في ذاتها مؤلفة من مجموعة أفراد ارتبط بعضهم ببعض على نحو ما، فكذلك الحد الأدنى للتفكير هو القضية مع أن القضية في ذاتها مؤلفة من مجموعة ألفاظ أو رموز يرتبط بعضها ببعض على نحو ما، أو قل: إن القضية من بناء الفكر كالخلية في الكائن العضوي، هي وحدته التي لا يمكن تحليلها إلى عناصر أبسط منها مع احتفاظها بصفة الفكر؛ لأنها الحد

الأدنى للتفكير، فليست العناصر التي تتألف منها القضية تفكيراً، إذا عزلنا كل عنصر على حِدة»[١].

المسألة الأولى: معنى «معنى» الجمل أو العبارات في فكره:

إذا كانت العبارة أو الجملة ـ في فكر الدكتور زكي ـ هي أصغر وحدة لغوية ذات معنى توصل إليها الفكر، فما معنى المعنى للجملة أو العبارة عنده؟!

يستند الدكتور زكي ـ في الإجابة عن هذا السؤال ـ على النظرية التصورية التي تقرر أن معنى العبارة أو الجملة هو ما تقوم بتصويره، سواء كان ذلك على سبيل التمثيل أو الرمز ومن ثم فإن المعنى للجملة يكون هو الواقعة التي تصورها الجملة، أو حالة الأشياء التي ترمز إليها[٢].

فانطلاقاً من هذه النظرية فإن العبارة تقدم صورة لما هو في الواقع الخارجي من وقائع ومواقف جزئية معينة، يكون معناها هو ذلك الموقف الجزئي الذي تصوره، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «العالم قوامه وقائع، ويصور كل واقعه منها في كلامنا جملة، أو يمكن أن تصورها جملة...»[٣].

فالعلاقة التصويرية بين العبارة التالية مثلاً: «القلم بين أصبعيَّ» وبين الموقف أو الواقعة التي تصوره تلك العبارة ـ بناء على هذه النظرية ـ هي علاقة مركبة، إذ إن بعض الكلمات تناظر عناصر الموقف أو الواقعة وهي الأسماء أو الكلمات الشيئية، مثل «القلم وأصبعيَّ»، وبعضها الآخر يناظر ترتيب عناصر الواقعة أو الموقف وهي الكلمات المنطقية مثل «بين»، وقد تأثر الدكتور زكي في تبنيه هذه النظرية بـ «فتجنشتين»، إذ كان على رأس

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٣٣.
(٢) انظر: «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٨٤.
(٣) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٢٩.

الدعاة لهذه النظرية، وذلك في مرحلته الفلسفية الأولى في كتابه «رسالة فلسفية» قبل أن يرتد عنها إلى مرحلته الفلسفية الثانية كما شرحته سابقاً.

ويلاحظ من شرح النظرية التصويرية في معنى الجمل والعبارات ثلاثة أمور:

الأول: أنه لا يقصد بالصورة في تلك النظرية الصورة الطبيعية كالصورة الفوتوجرافية أو اللوحة المرسومة، وإنما المقصود بالصورة في تلك النظرية الصورة التي تمثل المعنى كتمثيل الخريطة الجغرافية الأنهار والمدن والمرتفعات بما يرمز إليها اتفاقاً[١].

الثاني: أن ترتيب أجزاء العبارة وعناصر الجملة يضفي عليها معنى موحد يربط أجزاء الجملة ربطاً يكسبها معناها الموحد، وهذا المعنى الموحد غير مجموع معاني مفرداتها، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «إن مهمة الفلسفة كما نراها هي تحديد المعاني، غير أن الوحدة التي نحدد لها معناها هي الجملة، بحيث لا نكتفي بتحديد الكلمات التي منها تتكون الجملة الواحدة، إذ إن للجملة معنى غير معاني مجموعة كلماتها، ويحدد لنا معناها هذا وحدتها التي تنشأ من نوع الترتيب الذي ينظم مفرداتها»[٢] ويضرب الدكتور زكي على ذلك مثالاً توضيحياً قائلاً: «فقولي: إن «بروتس قتل قيصر» لا يعتمد في معناه الجملي على معاني الفئات الداخلة في تكوينه، وهي:

١ ـ فئة الحالات الجزئية التي منها تتكون المجموعة التي نسميها بروتس.

٢ ـ فئة الحالات الجزئية التي تكون كل حالة منها حالة قتل مفردة ومن مجموعها يتكون معنى كلمة قتل.

---

(١) «مفهوم المعنى»، عزمي إسلام، ص٨٥.

(٢) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٣٨.

٣ ـ فئة الحالات الجزئية التي منها تتكون المجموعة التي نسميها قيصر.

أقول: إن المعنى الجملي لقولي: «بروتس قتل قيصر» لا يتكون من مجرد حاصل جمع هذه المجموعات، بل لا بد أن يقع النطق واسم المجموعة الأولى سابقاً على النطق باسم المجموعة الثانية، وهذا بدوره سابق على النطق باسم المجموعة الثالثة»[١].

الثالث: علاقة النظرية التصويرية في اللغة بالنظرية الذرية في المنطق، وهذا ما صرح به الدكتور زكي، إذ يقول: «ولكن تحديد المعنى في الجملة الواحدة يقتضي تحليلها لتتبين وحدتها البسيطة التي منها تتكون، وما هذه الوحدات البسيطة إلا القضايا الذرية التي تندمج في كيانها بغير إبراز، هذه القضايا الذرية لا يمكن إدراك العلاقة بين الكلام من ناحية والعالم الخارجي الذي عنه قد قيل الكلام من ناحية أخرى»[٢].

ولذلك اشترط الدكتور زكي لتحقيق المعنى للجملة أو العبارة أن تكون الجملة جملة منطقية، ولا تكون الجملة جملة منطقية ـ في نظر المنطق الوضعي ـ إلا بأمرين:

الأول: أن تكون دالة على واقعة بسيطة واحدة، إذ لا يمكن الحكم على الجملة بالصدق أو الكذب ـ في نظر المنطق الوضعي ـ إلا إذا كانت جملة واحدة تقابلها واقعة بسيطة واحدة يمكن مراجعة تلك الجملة على الواقعة ليتبين صدقها من كذبها، ويضرب الدكتور زكي مثلاً على ذلك بقوله: «فعبارة كهذه «أبو بكر وعمر من الخلفاء الراشدين «ليست جملة واحدة بل جملتان هما: أبو بكر من الخلفاء الراشدين وعمر من الخلفاء الراشدين» ولا يتوقف صدق الواحدة على صدق الأخرى، وكل منهما يتطلب تحقيقاً يثبتها

(١) المصدر السابق، ص١٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٨

على حدة، أما قولنا: «أبو بكر وعمر متساويان في الطول» فهي جملة واحدة من الناحية المنطقية لأن المرجع في صدقها واقعة خارجية واحدة»[(١)].

الثاني: أن تكون الجملة بسيطة لا يمكن أن تنقسم إلى جملتين أو أكثر، ولا يمكن أن تبلغ الجملة هذا النوع من البساطة إلا إذا بلغت «مرحلة تكون فيها الأسماء الواردة في الجملة أسماء أعلام أي: أسماء حالات جزئية»[(٢)] أو كما شرحته سابقاً رموزاً كاملة يمثلها اسم الإشارة، مثاله: هذا الرجل يتكلم العربية.

ومعنى البساطة في الجملة والواقعة هو المعنى الذري، إذ وصفهما الدكتور زكي قائلاً: «أما الواقعة الواحدة البسيطة التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها فنقول عنها: إنها واقعة ذرية، وأما الجملة الواحدة البسيطة التي تصورها فنقول عنها: إنها جملة ذرية كذلك»[(٣)].

وقد واجهت هذه النظرية بعض أوجه النقد أقواها أمران:

الأول: أن العبارات أو الجمل السابقة لا تستطيع أن تصور لنا واقعة بعينها، وهذا خلاف مبدأ النظرية التصورية التي تحتم أن يكون الموقف أو الواقعة التي ترمز إليها العبارة موقفاً، واقعة واحدة معينة جزئية، فقولنا مثلاً: «القلم ليس فوق الورقة» لا نستطيع أن نحدد الواقعة أو الموقف المعين الذي تصوره هذه الجملة، إذ يشمل كون القلم بجانب الورقة وكون القلم تحت الورقة وكون الورقة خالية من أي قلم، ويمكن تخيل عدد محدود من المواقف الممكنة التي لا يكون القلم فيها فوق الورقة.

الثاني: أن العبارات الشرطية تمثل كذلك صعوبة مماثلة للعبارات السلبية، فلا يمكن تصوير الموقف أو الواقعة للعبارة التالية: «إذا اجتهد

(١) المصدر السابق، ص١٢٧ ـ ١٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٨.
(٣) المصدر السابق، ص١٢٩.

الطالب نجح في الامتحان»، فما الذي ترمز له أو تصوره أو تصفه تلك العبارة الشرطية؟!!

وهاتان المشكلتان اللتان واجهتا هذه النظرية ـ في الحقيقة ـ نتجتا من خلط النظرية التصويرية بين المعنى والدلالة، وجعلها المعنى مقصوراً على تصوير المدلولات بصفاتها أو علاقاتها أو مواقفها!! وقد أوضحت ـ سابقاً ـ الفرق الواضح بين المعنى والدلالة كما في المسألة الثالثة: طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية.

المسألة الثانية: علاقة معنى الجمل أو العبارات بالصدق المنطقي:

هناك علاقة تلازمية بين معنى الجمل وصدقها المنطقي، فيلزم من كون العبارة أو الجملة ذات معنى أن تحمل قيم الصدق، ويلزم من كونها صادقة أو كاذبة أن تكون ذات معنى.

لكن كيف يمكن إثبات صدق أو كذب العبارات والجمل؟

للمناطقة الوضعيين معياران للتحقق من صدق العبارات والجمل، وذلك بحسب العبارة أو الجملة ذاتها، فإن كانت إخبارية كان مبدأ التحقق معياراً لصدقها، وإن كانت تحليلية كان اتساقها وائتلافها معياراً لصدقها، وقد مضت مناقشة المناطقة الوضعيين في هذين المعيارين.

وبناء على فهم المناطقة الوضعيين للعلاقة بين المعنى والصدق المنطقي، فإنهم يقررون نوعاً آخر من العبارات لا يحمل قيم الصدق ومن ثم فإنه لا يحمل معنى، ويسمون هذا النوع من العبارات بالعبارات الزائفة التي توهم معنى وهي لا تحمل معنى، وتكون هذه العبارات ـ في نظرهم ـ على صورتين:

الأولى: أن تتكون من مجموعة ألفاظ خالية من المعنى، وذلك مثل الجمل الميتافيزيقية المتكونة من ألفاظ خالية من المعنى، مثل لفظ الجوهر والمطلق وما أشبهها.

الثانية: أن تتكون من مجموعة ألفاظ ذات معنى، لكن لا تكون في سياق لغوي مبني على القواعد الصحيحة للصياغة أو البناء اللغوي.

وقد وافق الدكتور زكي أسلافه على تقرير هذا الوصف للعبارات الزائفة، إذ يقول: «وتنشأ هذه العبارات الزائفة على إحدى صورتين، أولاهما أن يدس المتكلم في عبارته كلمة بغير معنى أي: كلمة لا تشير إلى شيء من خبرات الإنسان الحسية، ككلمة «جوهر» مثلاً كما يستعملها الفلاسفة الميتافيزيقيون. . والصورة الثانية التي قد تجيء عليها العبارة الزائفة هي أن يستخدم المتكلم ألفاظاً كلها ذوات المعنى الخبري المفهوم، لكنه يرصها على نحو لا يرضاه منطق اللغة في استعمالها المألوف، كأن يقول ـ مثلاً ـ: العقل عنصر»[١].

المسألة الثالثة: علاقة معنى الجمل أو العبارات بالمعرفة في فكره:

بناء على قصر الوضعية المنطقية أبحاثها الفلسفية على تحليل اللغة دلالة وتركيباً حصروا «المعنى» ـ الذي يمثل المعرفة كلها عندهم ـ في نوعين من الجمل أو العبارات أو القضايا، الأولى: القضايا الإخبارية التركيبية، والتي تتحدث عن واقع محسوس خارج عن حدود اللغة، والثانية: القضايا التحليلية التكرارية، والتي يعرف معناها من اتساق أجزائها مع بعضها البعض.

والذي سبب لهم حصر «المعنى» في نوعين من القضايا لا ثالث لهما هو نظرتهم القاصرة لوظائف اللغة المتعددة، بينما وظائف اللغة أوسع مما يتصوره دعاة الوضعية المنطقية، إذ إن «اللغة» تقوم بجوانب متعددة في حياة الإنسان، فهي تكون لوصف الواقع، كما أنها تكون معبرة عن المواقف الشعورية الإنسانية المختلفة، كما تقوم في جانب منها بعمليات تعبر عن

---

(١) المصدر السابق، ص٧٠.

أوجه النشاط العقلي، كالاستدلال والاستنباط، مثل النفي والإثبات والتجريد والتعميم والطلب والتساؤل والتعجب... إلخ، ولكل وظيفة تركيبها الخاص، وكلها ذات معنى!!

فالمعرفة ـ عند المناطقة الوضعيين ـ محصورة في نوعين من المعاني، الأول المعنى الرياضي والثاني التجريبي، والغاية الفلسفية ـ عندهم ـ من حصر المعرفة في هذين النوعين من المعنى هي حذف وإنكار الميتافيزيقا، إذ طبيعة الميتافيزيقا تناقض المعنى الرياضي والمعنى التجريبي، وهذان المعنيان هما كل المعرفة عندهم، فبمناقضة الميتافيزيقا هذين النوعين من المعنى تخرج من دائرة المعرفة، وتستحق الحكم عليها بأنها لغو لا معنى لها، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «كلام الميتافيزيقا فارغ لا يحمل معنى، فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة، ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرز التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى»[١]، وفي موضع آخر يقول: «إن من مبادئ المذهب الوضعي المنطقي أن يفرق بين القضية التحليلية كقضايا الرياضة والقضية التركيبية كقضايا العلوم الطبيعية ليجعل لكل منهما معياراً للصدق يختلف عن معيار الأخرى، فإذا لم تكن تحليلية ولا تركيبية، قلنا عنها: إنها كلام فارغ من المعنى لا يخضع لمعايير الصدق في صورتيه...»[٢].

ولا ريب أن حصر «المعرفة» في نوعين من المعارف ظلم للمعرفة وتضييق لها، بينما المعرفة البشرية واسعة رحبة، إذ تشتمل على ثلاثة أنواع من المعارف الكبرى، وهي أولاً: الوحي الرباني وله طبيعته ووسائله

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٨١ ـ ٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص١٩٥.

الخاصة به، والثاني: العقل وله مبادئه الضرورية الخاصة به، والثالث: الحس الذي لا تستغني عنه المعرفة العقلية في إدراك الأشياء ومعرفتها، ومن ثم فإن هناك أنواعاً من الميتافيزيقا ثابتة على الحقيقة من طريق الوحي فقط، أو من طريق الوحي والعقل كليهما، وهذا ما قرره المنهج الشرعي الاستدلالي، وسبقت الإشارة إليه.

وقد اعترض على مقالة حصر المعرفة في نوعين من المعارف ـ وهما المعرفة الرياضية المنطقية والمعرفة التجريبية الطبيعية ـ باعتراض مشهور، حاصله أن هذه المقالة تهدم نفسها بنفسها، إذ لو حاكمناها بالمنطق المعرفي للوضعية المنطقية لحكمنا عليها باللغو، ذلك لأنها ـ في ذاتها ـ لا تعد من المعارف الرياضية المنطقية ولا من المعارف التجريبية الطبيعية.

وقد حاول الدكتور زكي الإجابة عن هذا الاعتراض، واعتمد في إجابته تلك على «نظرية الأنماط المنطقية»، التي وضعها «رسل» للتغلب على بعض التناقضات الرياضية أثناء اشتغاله بفلسفتها، وقد شرحت هذه النظرية في مبحث متعلق بفلسفة «رسل»، وأزيد هنا القول بأن الأصل في هذه النظرية تطبيقها على الرموز الرياضية، وهناك من دعاة المنطق الوضعي من يريد تطبيقها على غير الرموز الرياضية، فهي عندهم تنطلق من مبدأ أن اللغة ميزت بين أصناف من الكلمات، وهي الأسماء والأفعال والصفات، وصنفت كل صنف من هذه الأصناف على أنماط منطقية مختلفة، فمثلاً الكلمات التالية: منضدة وشعور وعلة وإن كانت من صنف واحد، وهي كونها أسماء إلا أنها من أنماط مختلفة؛ لأن لكل كلمة معنى، وذلك بالنظر إلى مدلول كل واحدة منها أو بالنظر إلى قواعد استخدامنا لها، فكلمة منضدة تدل على شيء مادي محسوس، بينما كلمة «شعور» لا تدل على ما تدل عليه كلمة «منضدة» وكذلك الشأن في كلمة علة فهذه الكلمات تنتمي إلى أنماط مختلفة، وهكذا الشأن في الأفعال، مثل التفريق بين معنى يمشي ويعتقد، فكلاهما من صنف واحد إلى أنهما من نمطين مختلفين لكن

دلالته ومعناه، وكذلك الشأن في الصفات، مثل التفريق بين كلمات أزرق وشجاع وطويل، فكلها من أنماط مختلفة في الدلالة وطريقة استخدامنا لها.

ومن معايير تمييز «الأنماط المنطقية» بين الكلمات استبدال كلمة في جملة ذات معنى بكلمة أخرى في سياق نفس الجملة، فإن كانت تلك الجملتان ذواتي معنى حكمنا على الكلمتين بأنهما من نمط واحد، وإن كانت إحدى الجملتين لغواً كانت الكلمتان من نمطين مختلفين، مثاله كلمة «سقراط» و«أفلاطون» فهاتان الكلمتان من نمط واحد، إذ يمكن أن تقول: «سقراط فيلسوف» و«أفلاطون فيلسوف»، وتكون تلك الجملتان ذواتي معنى، ولكن كلمة «سقراط» و«الباب» من نمطين مختلفين، ويتبين ذلك من استخدامنا لذلك المعيار فنقول: «سقراط فيلسوف» و«الباب فيلسوف»، ومع لغو الجملة الأخيرة اتضح أن تلك الكلمتين من نمطين مختلفين، وكذلك الشأن في الفرق بين كلمتي زيد والكرم، فهاتان الكلمتان من نمطين مختلفين، ولا نحتاج ـ لكشف نمطيهما المختلفين ـ إلى وضعهما في جملة؛ لأنهما مختلفان في التصنيف أصلاً، إذ زيد اسم والكرم صفة!! فالنمط المنطقي هو ما يضفي على العبارة معنى، سواءً كان هذا المعنى صادقاً أم كاذباً.

ونظرية الأنماط المنطقية، تصنِّف كلاً من الأسماء والأفعال والصفات إلى فئات متعددة بأنماط مختلفة مثل:

١ ـ فئات الأفراد، كأسماء الأعلام مثل «زيد».

٢ ـ الفئات أو أسماء الأصناف، مثل «إنسان».

٣ ـ فئات الفئات أو أسماء لأصناف أصناف، مثل «حيوان» وهكذا بتعدد الأجناس.

ويقرر أصحاب هذه النظرية انطلاقاً من هذا التصنيف خطأ الحكم على كل هذه الأنماط المختلفة بحكم واحد في سياق جملة واحدة، بل

لا بد أن تكون الكلمات من أنماط مختلفة الأول أدنى من الثاني لا مساوٍ له أو أعلى منه[(١)].

فيصح أن تقول: زيد إنسان، ولا يصح أن تقول: الإنسان إنسان، أو: الحيوان إنسان، فما حكم به على الأفراد لا يصلح للحكم به على الفئات، وما يصلح للحكم به على الفئات لا يصلح هو نفسه للحكم به على فئات الفئات وهكذا.

ويحاول الدكتور زكي توظيف هذه النظرية للإجابة عن ذلك الاعتراض، إذ يقرر أن العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين من المعارف أعلى نمطاً من نوعي المعرفة اللذين تتحدث عنها، وهما المعرفة الرياضية والمنطقية والمعرفة التجريبية الطبيعية، وبناء عليه فإنه لا يصح الحكم على تلك العبارة بمثل ما تضمنته من الحكم على ما ليس بمعرفة تجريبية أو رياضية باللغو والبطلان؛ لأن ما تضمنته تلك العبارة نمط أدنى من العبارة نفسها، ولو لم نقل ذلك لوقعنا في المحظور المنطقي التحليلي، وهو الخلط بين الأنماط المنطقية، فظهر بذلك أنه لا يصح الحكم على العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين من المعارف باللغو كما يحكم به على ما ليس من هذين النوعين من المعارف، ذلك لأن العبارة من نمط مختلف، إذ هي «منطق أي: تحليل أي: فلسفة بالمعنى الذي نريد أن نحدد الفلسفة به»[(٢)].

ويضرب الدكتور زكي على توضيح إجابته بمثال، إذ يقول: «إن أعضاء النواب وأعضاء الشيوخ وحدهم هم المسموح لهم بدخول القاعة وأما الزائرون فينبغي إخراجهم، أفلا يكون لهذه العبارة معنى ما دامت هي نفسها ليست عضواً في النواب ولا عضواً في الشيوخ ولا واحداً من

---

(١) انظر: «نظرية الأنماط المنطقية في فلسفة اللغة»، محمود فهمي زيدان، ص٢٢ ـ ٢٣؛ و«موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود ١٨٨؛ و«فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧١.

(٢) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص٢٥.

الزائرين؟ كذلك الحال فيما نحن بصدده أمام أكداس من عبارات لغوية يقولها الناس في مناسبات شتى، فنقول: إن العبارات المقبولة من هذه الكومة كلها هي القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية؛ لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى، أما العبارات التي لا هي من هذه ولا من تلك فينبغي حذفها؛ لأنها بغير معنى.. لماذا يعترض على هذا بقولهم: لكن هذه العبارة نفسها لا هي من قضايا الرياضية ولا من قضايا العلوم الطبيعية فينبغي حذفها»[١].

لكن محاولة الدكتور زكي للإجابة على هذا الاعتراض باعتماده على نظرية الأنماط المنطقية ضعيفة، وذلك من ستة أوجه:

الأول: أن نظرية الأنماط المنطقية التي اعتمد عليها الدكتور زكي في إجابته نظرية غامضة لم ترق إلى درجة الاحتجاج بها، وهذا ما اعترف به واضعها «رسل» نفسه، إذ يقول في كتابه «تمهيد للفلسفة الرياضية»: «إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مهوشة غامضة»[٢] ويقول عنها في موضع آخر من كتبه: «إنني ما اقتنعت على الإطلاق بأن نظرية الأنماط ـ كما قدمتها ـ نظرية نهائية»[٣].

ومن مظاهر عدم تضجها تردد «رسل» في تطبيقها على معاني الرموز والوقائع، مع جزمه بانطباقها ـ بعلاتها ـ على الرموز، بل صرح بأنها خاصة بالرموز لا بالأشياء[٤]؛ لأنها نظرية رياضية بحتة مستقلة عن الواقع واللغة، لكن المنطق الوضعي جرى على سننه السيئة في التوسع في تطبيق النظريات الرياضية على غير مجالاتها، وذلك مثل استخدامه لدالة القضية كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٨٨.
(٣) «فلسفة برتراند رسل»، محمد مهران، ص٢٧٨.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٧٦.

الثاني: يمكن أن نسلِّم بهذه الإجابة ـ جدلاً ـ لو أن تطبيق معنى العبارة على نفسها يؤدي إلى تناقض ظاهري، مثل مشكلة الكذاب «أيمنديس»، ولكن ليست هذه الحال في تطبيق معنى تلك العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين على نفسها!!

الثالث: وإذا سلمنا ـ جدلاً ـ بتلك النظرية وبانطباقها على غير الرموز، فإننا نقرر أن القول بأن العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين من المعارف من نمط أعلى مما تضمنته، مجرد دعوى يُحتاج لإثباتها إلى دليل وبرهان! والمقطوع به ـ عندي ـ أن تلك العبارة لا تخرج عن دائرة المعرفة، إذ هي خبر ومن ثم فلا بد من إخضاعها للمعيار المعرفي الذي دلت عليه هذه العبارة، وأما المثال الذي ضربه الدكتور زكي لإيضاح إجابته فهو مثال بعيد عن موطن الخلاف، إذ إن العبارة الحاصرة للمعارف في نوعين هي من جنس المعارف قطعاً، وأما العبارة الواصفة للشيوخ والنواب والزائرين فهي من جنس آخر يختلف عما تضمنته؛ لأنها عبارة واصفة وما تضمنته من الشيوخ والنواب والزائرين عبارات متضمنة أسماء.

وهذا بخلاف علاقة العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين بما تضمنته، إذ لا فرق بينهما في كونهما أوصافاً ومعارف وعبارات، فلا بد من رباط منطقي بين الفئة وأفرادها، ولو لم يكن هناك رباط منطقي لأمكن أن تتجرد «الفئة» عن صفاتها العامة المستمدة من صفات مجموع أفرادها، وما دام أن العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين تمثل الفئة فلا بد من إيجاد علاقة رباط منطقي بينها وبين ما تضمنته، وهذا الرباط المنطقي ما هو إلا الجنس أو النمط الذي يجمع تلك العبارة وأفرادها المتمثلة في المعرفة الرياضية والمنطقية والمعرفة التجريبية الطبيعية.

الرابع: إذا كان هذا المبدأ الحاصر للمعرفة في نوعين عبارة فلا بد لها من حكم، إذ لا بد لكل عبارة من حكم ـ وهذا ما قرره المنطق الوضعي نفسه ـ فقد حصر حكم العبارة في ثلاثة أوصاف: الصدق

والكذب واللغو[١].

وبناء عليه يرد سؤال منطقي وهو: ما حكم هذه العبارة الحاصرة للمعرفة في نوعين من المعارف؟ فإن كانت صادقة أو كاذبة، فما مصدر صدقها أو كذبها؟ ما دام أن المنطق الوضعي حصر الصدق والكذب في قضيتين، الأولى تحليلية وتمثلها القضايا الرياضية، والثانية تركيبية وتمثله القضايا الطبيعية التجريبية، فلا خيار للمنطق الوضعي إذا أراد أن يحكم على تلك العبارة بالصدق من التعليل بأحد أمرين:

١ ـ إما لأن صدقها ذاتي، لكونها قضية تحليلية، وهذا التعليل باطل، إذ إن الحكم باللغو ببطلان ما عدا القضايا الرياضية المنطقية والطبيعية غير مستبطن في حصر المعرفة في نوعين من المعارف، وهذا ظاهر لمن تأمل تلك العبارة القائلة: «إنما المعرفة نوعان وما عدا ذلك فهو باطل ولغو».

٢ ـ إما لأن صدقها خارجي لكونها قضية تجريبية، وعندئذ نطالب المنطق الوضعي بإقامة البرهان على صدقها بالتجربة، ودون ذلك خرط القتاد، فما بقي لها إلا أن تكون لغواً لأنها ليست بقضية تحليلية ولا بقضية تركيبية وهذا ما يلزم المنطق الوضعي بالنظر إلى معاييره في الصدق المنطقي.

الخامس: لو سلمنا بأن العبارة التي تحصر المعرفة في نوعين من نمط أعلى مما تضمنته وبناء عليه جعلناها حاكمة لا محكومة، للزم من ذلك لوازم باطلة، منها عدم خضوع قواعد المنطق للمنطق نفسه؛ لأنها من نمط أعلى من العبارت المنطقية، إذ هي حاكمة لا محكومة، ومنها عدم خضوع قواعد علم النحو للنحو نفسه؛ لأنها من نمط أعلى من الجمل النحوية، إذ هي حاكمة لا محكومة!! وهكذا تتسلسل اللوازم الباطلة، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

---

(١) انظر: «تصدير المنطق ونظرية البحث»، بقلم: زكي نجيب محمود، ص٣٧.

السادس: إن هذه الإجابة تفتح باب الحجة على مصراعيه للميتافيزيقيين، وتوقع المنطق الوضعي في حرج منطقي كبير، إذ يمكن أن تنسحب «الأنماط المنطقية» على كل المبادئ الميتافيزيقية، وذلك بتبرير قبولها بدون التحقق التجريبي؛ لأنها من نمط أعلى من القضايا التجريبية، فظهر أن هذه الإجابة توقع المنطق الوضعي في نقيض مقصوده، وهو هدم الميتافيزيقا، وهم بذلك يفرون من شيء ويقعون فيه أو في نظيره!!.

المبحث الثالث
الكليات في فكر زكي نجيب محمود

توطئة:

يتمتع العقل البشري بوظيفة «التصور»؛ أي: تصور المدركات الحسية، وهذا التصور ينقسم إلى قسمين: تصورات أولية قائمة على الحس المباشر، وهي الأساس التصوري للذهن البشري، مثل تصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، أو تصور اللون لأننا أدركناه بالبصر وهكذا، والقسم الثاني: تصورات ثانوية، وهي تصورات عقلية قائمة على التصورات الأولية، يولد الذهن من تلك التصورات الأولية مفاهيم جديدة خارجة عن حدود الحس المباشر، مثل مفهوم الكلية والعلة والمعلول، وهذه العملية الذهنية التصورية يسميها بعض الباحثين بـ «نظرية الانتزاع»[١].

وقد اعتمد المنهج الاستدلالي الشرعي على هذه النظرية في موقفه من

(١) انظر: «فلسفتنا»، محمد باقر الصدر، ص٦٨ ـ ٦٩.

الكليات، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «إن الإنسان إذا تصور زيداً أو عمراً ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى كلياً معقولاً، لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل»[١]، ويقول ـ أيضاً ـ شارحاً متعلقات التصور العقلي: «إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة، كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية: مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة والكراهة والعلم والجهل وأمثال ذلك، وكل من الأمرين قد يتصوره معيناً وقد يتصوره مطلقاً أو عاماً.. ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده»[٢].

وتأصيلاً لهذه المسألة بدأت هذا المبحث بالكشف عن الموقف الشرعي منها.

أولاً: الكليات وإجمال الموقف الشرعي منها:

بناءً على «نظرية الانتزاع» فإن التصور العقلي للمدركات الحسية ينقسم إلى تصور جزئي وتصور كلي، ويقوم التصور الجزئي على انطباع الحواس بمعطيات ذلك الجزئي المدرك، فالحواس السليمة تنقل المعطيات الحسية في الخارج إلى العقل ليقوم بوظيفتي التصور والتصديق، وذلك مثل تصور إنسان معين أو جبل معين، وهذا التصور ضروري لا خلاف حوله حتى من الشكاك؛ لأن الإدراك الحسي الضروري يتوقف على هذا النوع من التصور، فلا يمكن إدراك الأشياء الخارجية إلا بعد تصور العقل لها.

أما التصور الكلي «فهو التصور الذي يمكن حمله على كل وحدة من

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٥/ ١٣٤.
(٢) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ١/ ٣٨.

عدد لا محدود من الوحدات بمعنى واحد.. أو هو الذي معناه الواحد في الذهن يصلح لاشتراك كثيرين فيه كالإنسان والحيوان»[١]، فالتصور «الكلي عند المنطقيين هو الشامل لجميع أفراده الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون»[٢].

ويعد هذا النوع من التصور مشكلة فلسفية، شغلت أذهان الفلاسفة منذ البدايات الأولى للتفكير الفلسفي، إلا أنها أخذت صورة حادة واضحة منذ بداية العصور الوسطى، وانقسمت المدارس الفلسفية في حلها إلى شيع ومذاهب متعددة، ولعل الفيلسوف اليوناني «أفلاطون» أول من حاول معالجة هذه المشكلة، وذلك في نظريته المسماة بـ «نظرية المثل»، والتي تحاول تفسير الوجود، إذ تزعم أن للموجودات صوراً مجردة حقيقية ومعقولة أبدية، لا تفنى، وإنما التي تفنى تلك الموجودات التي تناظرها[٣].

وهذه المشكلة الفلسفية المعرفية لها جانبان فلسفيان، الأول: جانب إنطلوجي وجودي، والثاني: جانب لغوي فلسفي، فالجانب الإنطلوجي يتعلق بوجود الكليات وعدم وجودها سواء في العقل أو خارجه، وأما الجانب اللغوي الفلسفي فيتعلق بتفسير الاسم الكلي، هل له مدلول ومسمى في الخارج أم لا؟ وكلا الجانبين وجهان لعملة واحدة، إلا أن الوضعية المنطقية متمثلة في فكر الدكتور زكي تركز في بحثها لهذه المشكلة على جانبها اللغوي، وذلك جرياً منهم على ترجمة المشكلات الفلسفية إلى عبارات لفظية، مثل تحويلهم مشكلة الوجود إلى قضايا وجودية، وهذا ـ في الحقيقة ـ منهج الفلسفة التحليلية المعاصرة عموماً.

وبالنظر لجانبي هذه المشكلة انقسمت المدارس الفلسفية إلى ثلاثة مذاهب:

---

(١) «المنطق الصوري والرياضي»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٥١.
(٢) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/٢٣٨.
(٣) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/ ٣٣٥.

الأول: المذهب الواقعي، ومفاده «أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء، إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته، لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه عرضية وفانية»[١]، فالكليات في النظر الواقعي لها وجود ذهني ووجود واقعي في الخارج، وأشهر من يمثل هذا المذهب الفيلسوف أفلاطون.

الثاني: المذهب الاسمي، وهو الذي يذهب إلى أن الكليات ما هي إلا مجرد ألفاظ وأسماء، ليس لها مدلول واقعي لا في داخل الذهن ولا في خارجه[٢]، «فمثلاً اللفظ «إنسان» لا يدل على حقيقة غير النوع الإنساني أي: أفراد الناس، إنه إنما يدل على حقيقتين هما: حقيقة فزيائية للفظ نفسه أي اللفظ: «إنسان» بوصفه صوتاً أو نسمة صوت flatus voice أي: انبعات لصوت، وحقيقة عينية محسوسة هي أفراد بني الإنسان»[٣]، وأبرز من يمثل هذا المذهب في عهد الفلسفة الحديثة الفيلسوف باركلي وهيوم.

الثالث: المذهب التصوري، وهو الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً وحقيقة تصورية في الذهن ـ خلافاً للمذهب الاسمي ـ وليس لها وجود خارج الذهن ـ خلافاً للمذهب الواقعي ـ فهو مذهب وسط بين مذهبين متضادين، إذ هو «مذهب فلسفي يجعل المعاني العامة صوراً عقلية أو أفعالاً ذهنية، لا مجرد أسماء أو إشارات دالة على أفراد كثيرين»[٤]، وهو مذهب عامة الفلاسفة العقليين قديماً وحديثاً.

---

(١) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٢٦٧.
(٢) انظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ١/٨٣. وانظر: «موسوعة الفلسفة» لبدوي ٢/٢٦٧. وانظر: «المعجم الفلسفي»، مجمع اللغة العربية، ص١٤.
(٣) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٢٦٧.
(٤) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ١/٢٨٢.

وهذا المذهب التصوري يوافق المنهج الاستدلالي الشرعي في النظر إلى الكليات، إذ إن المنهج الشرعي يرى أن تصور العقل للكليات يتمحور حول إدراك القدر المشترك من التشابه بين الجزئيات الموجودة في الخارج، وهذا التصور لا وجود له إلا في الذهن، قال ابن تيمية: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك»[١]، فالتصور الشرعي للكليات يقوم على ربط الكليات بجزئياتها برباط وثيق، وهو القدر المشترك في التشابه بين الجزئيات، ولذلك يمكن أن توصف الكليات بالميزان باعتبار القدر المشترك بين جزئياتها، وتوصف الجزئيات بالموزونات التي توزن بذلك الميزان، ولذلك قال ابن تيمية: «من علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة، ولا ريب أنه إذا حضر أحد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان، كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان وهو الوصف المشترك الكلي في العقل أي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن بها...»[٢].

وبفهم هذه العلاقة بين الكليات وجزئياتها لا يمكن تصور فصل الكلي الذي هو المفهوم العام عن ماصدقاته التي هي جزئيات ذلك الكلي، إذ لا يمكن إثبات جزئيات بينها قدر مشترك من الأوصاف دون أن يشملها معنى كلي، كما لا يمكن إثبات معنى كلي دون أن يصدق على جزئياته المعينة في الخارج «فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عاماً، والمعين

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية، ٢/ ١١٢.
(٢) المصدرالسابق ٢/ ١١٤.

مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس»[١].

ثانياً: موقف المذهب الاسمي من الكليات:

لما لم يفهم المذهب الاسمي هذه العلاقة القائمة بين الكليات وجزئياتها قطع العلاقة بينهما، واضطر إلى إثبات أسماء تصدق على جزئيات بينهما قدر مشترك، دون أن يكون لتلك الأسماء معان كلية قائمة في الذهن، ثم حاول ردّ المعاني الكلية المجردة إلى معان محسوسة جزئية، فالأفكار العامة ـ عند أصحاب هذاالمذهب ـ ما هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، تستثير هذه الأفكار الجزئية أفكاراً أخرى جزئية شبيهة بها[٢]، وقد لخص الدكتور زكي الموقف الاسمي من تفسير دلالة الأسماء الكلية وطبيعة تكوينها بقوله: «. . . إننا حين ندرك شبهاً بين مجموعة أفراد أو مجموعة أشياء ترانا نطلق عليها اسماً واحداً، رغم ما بينها من اختلافات في درجة كمها أو كيفها، حتى إذا ما اعتدنا أن نطلق هذا الاسم الواحد على أفراد المجموعة، كان ذكر هذا الاسم بعد ذلك كافياً لاستعادة صورة ذهنية لأحد أفرادها، أو قل: لاستعادة فكرة واحدة من أفرادها ـ إذ لا فرق بين الصورة الذهنية لفرد ما وفكرتنا عن هذا الفرد ـ فهذا الاسم العام قد ارتبط بكل فرد من أفراد المجموعة على السواء، وهو كفيل إذا ما ذكر أن يستثير صورة أي فرد منها، أو يستثير صور أي عدد منها، لكنه في الأعم الأغلب يستثير في أذهاننا صورة فرد واحد، أو قل: فكرة واحدة من بين عنقود الأفكار، ويكون في ذلك ما يكفي لنفهم معنى الاسم الذي ذكرناه. . نعم قد تكون استثارة جميع الصور الكامنة التي انطبعت في نفسي عن جميع الأفراد مما

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٧/ ٣٢٤.

(٢) انظر: ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود، النص رقم «٢» ص١٧٤.

يتعذر حدوثه أو يستحيل، لكنه يكفينا لكي يكون الاسم العام صالحاً للتفاهم أن يرتبط في أنفسنا بعادة التحفز لاستعادة فكرة أو بضعة أفكار بالقدر الذي يرضي»[١].

فالاسم الكلي ـ في نظرهم ـ لا يتصف بالتعميم ولا بالتجريد، ويمكن تفسير دلالته باختيار فرد واحد من أفراده، يكون ممثلاً لسائر أفراده وإن اختلفت عنه، وذلك من طريق الاستثارة الذهنية، وبهذا التفسير لدلالة الاسم الكلي يمكن ـ كما يقرره «هيوم» ـ أن يكون «في وسعنا أن نكوّن فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم والكيف دفعة واحدة على نحو ـ مهما يكن بعيداً عن الكمال ـ إلا أنه على الأقل قد يحقق كل الأغراض التي نستهدفها بالتفكير والنقاش»[٢].

وهذا التفسير الاسمي لدلالة الكليات تبناه من قبل الفيلسوف «جورج باركلي» الذي قرر أن «العقل وهو يقارن بين الكيفيات يلاحظ بينها مشابهة وأموراً مشتركة، وعلى هذا النحو تكتسب هذه الكيفيات مدلولاً عاماً، وقد تكون الصورة المتكونة غامضة ولا تشير إلى أي مثال للفكرة التي ننظر فيها، لكنها على كل حال جزئية لا كلية عينية وليست مجردة.. ومن هذا نرى أن الكليات ليست أسماء لطبائع مجردة واقعية، بل هي أسماء لعلاقات قائمة بين أفراد بعضها مع بعض، ولهذا فإن التجريد أو التعميم لا يقوم في التخلص التام من الفردية والعينية، بل يقوم في جعل صورة عينية جزئية تقوم مقام صنف كامل من الموضوعات...»[٣].

والذي أوجب للاسميين هذا التفسير الغريب لدلالة الأسماء الكلية، هو تقريرهم استحالة وصف الأسماء الكلية بالعموم والتجريد، ووجه

---

(١) المصدرالسابق، ص٤٨.
(٢) المصدر السابق، النص رقم «٢» ص١٧٥ ـ ١٧٦.
(٣) «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي ١/٢٨٩.

الاستحالة ـ كما يقرره هيوم ـ هو أنه لا يمكن تفسير دلالة الأسماء الكلية بأفرادها إلا بإحدى وسيلتين مستحيلتين:

الأولى: أن نحشد في عقولنا صوراً لجميع أفراد الكلية، ثم نشير إلى جميع هؤلاء الأفراد بهذه الكلمة الكلية العامة، ووجه استحالة هذه الوسيلة هو استحالة وعجز العقل عن أن يحيط بما لا نهاية له من الأفراد الماضية والحاضرة والمستقبلية التي تمثل الكلية.

الثانية: أن نستغني عن كل هؤلاء الأفراد، ونجعل الكلية العامة لا تشير إلى أي منهم على وجه التخصيص، فلا تعني فرداً معيناً بصفاته المعينة دون سائر الأفراد، ووجه استحالة هذه الوسيلة هو استحالة تجريد الفرد عن صفاته التي تميزه عن غيره، واستحالة هذه الوسيلة ـ في نظر هيوم ـ أخفى من استحالة الوسيلة الأولى، ولذلك أقام الأدلة على خطئها، فلم يبق ـ بعد إبطال هاتين الوسيلتين ـ إلا أن ننفي صفة التجريد والتعميم عن الأسماء الكلية، وتقرير دلالتها الجزئية.

وفي تقرير ذلك يقول هيوم: «... فالفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا بإحدى طريقين، فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات، وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق، أما وقد عد سخفاً أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول، لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لا نهائية، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني، وبهذا كان الفرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كماً ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة، لكنني سأحاول أن أبين أن هذا الاستدلال خاطئ...»[1].

والمتأمل في نفي المذهب الاسمي عن الأسماء الكلية وصفي التعميم

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، النص رقم «٢» ص١٧٥.

والتجريد وذلك بإبطال وسيلتي دلالة الأسماء الكلية على أفرادها، يجد أنه ناشىء من عدم إدراك حقيقة العلاقة القائمة بين الكليات وجزئياتها، إذ إن هذه العلاقة قائمة ومرتكزة على القدر المشترك من الأوصاف بين جزئيات وأفراد الاسم الكلي.

وما قرروه من استحالة الوسيلة الأولى، وهي حشد جميع صور أفراد الكلية في العقل ـ وهو حق ـ لا يلزم منه استحالة الوسيلة الثانية، وهي الاستغناء عن الأفراد وجعل الكلية تشير إلى معنى عام يجمعها ولا تشير على فرد معين، ووجه ذلك إمكان تجريد الفرد عن صفاته العرضية، وبذلك يمكن تجريد المعاني الكلية عن جزئياتها المادية بإدراك تشابه معقول لصفاتها الذاتية اللازمة المشتركة بينها، وهذا عين التصور العقلي للكلي، وعين المفهوم العقلي للتجريد، إذ يمكن ـ عقلاً ـ تصور معنى الإنسانية بتعقل صفات الإنسان اللازمة الذاتية، مثل كونه حيواناً ناطقاً ضاحكاً متكلماً له لون وجثة... إلخ، مع ملاحظة إهمال العقل لصفات الإنسان العرضية، مثل كونه أبيض طويلاً... إلخ، وسيأتي مزيد بيانه إن شاء الله.

فإذا ثبتت صحة الوسيلة الثانية في دلالة الكليات على أفرادها ثبت بذلك وصف الكلية بالتعميم والتجريد، وإذا ثبت هذان الوصفان للكلية بطل التفسير الاسمي لدلالة الكليات عن أفرادها، وقد بنى المذهب الاسمي إنكاره وجود معانٍ مجردة في الذهن البشري، كالمعاني الكلية على أصلين:

الأصل الأول: أن تصور غير المعين ممتنع، ومن ثم فإنه يستحيل تصور الكليات؛ لأنها ليست معينة في الخارج، وقد صاغ «باركلي» هذا الأصل والمبدأ بقوله: «اللامعين ممتنع التصور»[1]، وفي تقرير هذا المبدأ يقول: «لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة قوة تجريد المعاني، أمَّا أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، ص١٥٩.

وتفصيلها على أنحاء مختلفة... ولكن يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر مقوم أو معوج وطويل أو قصير أو متوسط، ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد، ومن الممتنع علي أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة، وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة»[١]، وهو يرى أن تصور اللامعين كما هو ممتنع في الواقع الخارجي فهو ممتنع أيضاً في التصور الذهني، وفي ذلك يقول: «إننا لو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء، وإما أن تدل على أشياء تكون موضوعاً للصفات، وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن ننتهي إلى أي وجود مجرد، وذلك لأننا إذا كنا بصدد صفات الأشياء، فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها، ولا عن سائر الصفات الأخرى التي توجد مقترنة معها»[٢].

ولكن مبدأ امتناع تصور اللامعين غير مسلَّم لباركلي، إذ إن المعنى الكلي غير المتعين متعلق بالقدر المشترك بين الجزئيات، وهو التشابه الحاصل بينها في الصفات اللازمة للذات، وهذا يمكن إدراكه بالعقل، إذ العقل يدرك معنى «الإنسان» غير معين الأعراض، وذلك بالنظر إلى اتفاق ماصدقات كلمة إنسان في القدر المشترك وهي الصفات اللازمة لمعنى «إنسان»، فتعقل المعنى الكلي لـ «إنسان» ممكن من جهة كونه حيواناً ناطقاً ضاحكاً متكلماً له لون وجثة... إلخ، وإن كان في الوقت نفسه غير معين الأعراض من جهة كونه أبيض طويلاً سميناً... إلخ.

نعم لا يمكن تخيل الكلي مثل «إنسان» إلا بإحدى صفاته العرضية ذلك لأن «ما يتخيله المختال هو مثال المحسوس المعين، فلم يجرد منه

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم»، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص٣٠٥.

معنى كليّاً أصلاً»[١]، فإذا فسر التصور في مبدأ باركلي وهو «اللامعين ممتنع التصور» إذا فسر بـ «التخيل» فالمبدأ حق؛ لأن المخيلة الذهنية قوة ذهنية عاجزة عن إدراك وتمثيل ما ليس بمحسوس، «أما إن أريد بالتصور التعقل فهو مستطاع، إذ إن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراض المحسوسة معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التي تدخل في تعريفه، وإذا عد تصوراً ناقصاً لا يحتوي إلا على تلك العناصر، فإنه تصور تام ما دامت هي المقومة للماهية»[٢]، فالكلي وإن كان غير معين من جهة صفات الأعراض المحسوسة، إلا أنه معين من جهة تعقل الصفات اللازمة، ومن جهة تعقل العقل المعين لها، ولذلك يقول ابن تيمية في هذا السياق: «المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها، كما يطابق اللفظ العام لأفراده، وأما هي في نفسها فأعراض معينة، كل منها عرض معين قائم في نفس معيَّنة.. وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن هو عَلَم، وعرض معين في محل معين.. والكليات الثابتة في النفس كالجزئيات الثابتة فيها، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعين، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر، فلا فرق حينئذٍ بين تصور الإنسان المشترك الكلي، والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة، لكن أحدها لا يوجد إلا في النفس، والآخر يوجد في الخارج، ويوجد تصوره في النفس»[٣].

فتقرير «باركلي» استحالة تصور المعنى الكلي إلا بإحدى صفاته العرضية، لا يلزم منه امتناع تعقل المعنى الكلي، ذلك لأن الصفات العرضية غير داخلة في معنى الكلية وليست مقومة لحقيقته، إذ لو كانت داخلة في المعنى الكلي لانتفى تصور غيرها مما يصح أن يحل محلها في

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/ ٣٥.
(٢) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص٢٣.
(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٦/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

التصور، فتصور «الإنسان» ـ مثلاً ـ بأنه أبيض لا يمنع تصوره بأنه أسود، إذ البياض والسواد من الأوصاف العرضية، وليسا من الأوصاف اللازمة التي يستحيل تصور الكلي بدونها، مثل مطلق اللون، إذ لا يمكن تصور إنسان ليس له لون بل إنه يمكن ـ أحياناً ـ تصور الشيء دون لوازمه، إذ «تصور الملزوم دون لوازمه، كما تتصور إنساناً مع قطع النظر، عن وجوده وعدمه، وإن كان لا يخلو عن واحدٍ منهما، فهذا تصور للشيء دون لوازمه»[(١)].

وقد تابع «ديفيد هيوم» «باركلي» في ما قرره من البراهين والأدلة على موقفه من الكليات، فقد كان «هيوم» يثني على «باركلي» في هذه المسألة، إذ يقول: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة أو العامة: أتكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها؟ ولقد نازع فيلسوف عظيم [يقصد باركلي] الرأي التقليدي في هذا الصدد...»[(٢)].

وبناء على هذه المتابعة وافق «هيوم» «باركلي» في مبدئه السابق، وأيده بتقريره أن «العقل يستحيل أن يكوِّن أية فكرة عن كم أو كيف، إلا إذا كوَّن فكرة دقيقة عن الدرجة التي يكون عليها ذلك الكم أو ذلك الكيف»[(٣)]، ويبرهن «هيوم» على ذلك بأن الصفة لا يمكن تمييزها عن الموصوف، وما لا يمكن تمييزه عن غيره لا يمكن فصله بعضه عن بعض بالفكر والخيال، إذ كيف يمكن أن نفصل شيئاً عن شيء إذا لم يكن ممكناً أن أميز أحدهما من الآخر، ومن ثم فإنه لا يمكن تجريد وعزل الصفة عن الموصوف في الواقع وفي الذهن، ويضرب على ذلك ـ مثلاً ـ بالطول للخط المستقيم، فلا يمكن التمييز بين الخط وطوله، وإذا كان لا تمييز فلا انفصال لأحدهما عن الآخر، ومن ثم فإنه يستحيل تجريد الخط عن طوله المعين[(٤)].

---

(١) المصدر السابق ٥/١٣٦.
(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، النص رقم «٢» ص١٧٤.
(٣) المصدر السابق، ص٤٥.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص٤٥ ـ ٤٦.

ويخلص «هيوم» في تقرير مبدأ «باركلي» السابق إلى أنه «لا يمكن فصل أي كيف أو كم عن درجات ذلك الكيف والكم، وعليه فلا يتميز الكيف ولا الكم، وبالتالي لا يختلف عن الدرجات التي لكل منها، ولما كان تكوين أفكار عامة مجردة يقوم على عزل الكيف أو الكم عن درجات ذلك الكيف والكم.. ينبغي أن يكون محالاً، وأنه لا وجود للأفكار العامة المجردة»(١).

وقد تضمن تقرير «هيوم» لمبدأ «باركلي» السابق مغالطة بنيت على تفسير التصور العقلي للكليات بالتصور الجزئي، إذ أراد «هيوم» أن يعامل التصور الجزئي المحسوس والتصور العقلي الكلي معاملة واحدة في الوصف والحكم، والواقع أن ما قرره «هيوم» يصدق على التصور الجزئي المحسوس، إذ لا يمكن فصل الصفات والمقادير عن درجاتها في تصورنا الجزئي، فلا وجود في الواقع المحسوس ـ مثلاً ـ لبياض مطلق أو سواد مطلق أو غير ذلك من الحقائق العقلية المطلقة غير المقيدة بكيف ولا كم معينين في الواقع الخارجي، لكن يمكن فصل الصفات والمقادير المعينة عن درجاتها الواقعية في التصور العقلي للكليات؛ لأنه متعلق بإدراك القدر المشترك من التشابه بين الجزئيات في الصفات اللازمة للذات، وإدراك هذا القدر ممكن ـ عقلاً ـ وعندئذ لا يشترط للتصور الكلي كيفية معينة أو مقدار معين، ذلك لأن هذا النوع من التصور عقلي ذهني لا وجود له في الواقع الخارجي، ومن ثم فإن ما قرره «هيوم» لا يصدق على التصور العقلي للكليات.

وفي هذا السياق أعاود التأكيد على أنه لا يمكن فصل الصفات المطلقة والمقادير المطلقة التي تشترك فيها جزئيات كثيرة بينها علاقة تشابه عن التصور الكلي، بمعنى آخر: لا يمكن فصل الصفات الذاتية اللازمة

---

(١) «الفلسفة الحديثة» عرض ونقد، كريم متى، منشورات جامعة قاديوس، بنغازي، الطبعة الثانية؛ ١٩٨٨، ص٢٠٩.

للذات عن التصور الكلي، ذلك لأن تلك الصفات والمقادير المطلقة لازمة للمعاني الكلية، إذ لا يمكن تصور الكلي مجرداً عن أي صفة أو أي مقدار.

وبهذا يمكن الرد على تمثيل «هيوم» بالخط المستقيم على استحالة فصل الكم والكيف عن التصور عموماً، إذ قد قرر استحالة عزل الخط المستقيم عن طوله؛ لأنه لا تميز في الخط المستقيم بينه وبين صفته وهي الطول، وإذا كان لا تمييز فلا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، وعندئذ لا يمكن تجريد الخط عن طوله المعين، إذ لا يمكن تصور خط مستقيم بغير طول معين[1]، لكن «التصور العام للخط المستقيم يتضمن الدلالة على كل خط مستقيم دون التفات إلى طول معين؛ لأن الطول للخط المستقيم صفة لازمة لا تنفك عنه في الواقع ولا في التصور، وأما أن يكون له طول معين فصفة عرضية تختلف باختلاف الخطوط، والتصور الكلي إنما يقوم على الصفات اللازمة لا الصفات العرضية»[2]، ومنشأ اعتراض «هيوم» بمثال الخط المستقيم هو الخلط بين الصفات اللازمة للذات والصفات العرضية.

الأصل الثاني: إن كل فكرة صادرة عن انطباع حسي، فما هي إلا صورة أو نسخة من تلك الانطباعات الحسية، فيستحيل تبعاً لذلك وجود أفكار مجردة عن انطباعاتها الحسية الجزئية المعينة بالكم والكيف، أو تصور صفات مجردة عن الكم والكيف المعيَّنين.

وهذا الأصل وذلك التفريع هما ما قرره الفيلسوف «هيوم»، ففي تقريره لهذا الأصل المعرفي الحسي يقول: «إدراكات العقل البشري بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما من الآخر، وسأطلق عليهما

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٤٦.

(٢) «المعرفة في الإسلام مصادرها، ومجالاتها»، عبد الله بن محمد القرني، ص٤١٩ ـ ٤٢٠.

لفظي: انطباعات وأفكار، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا»[١].

وفي التفريع على هذا الأصل يقول «هيوم»: «سرعان ما يختلط علينا الأمر في الميتافيزيقا، فلا نفرق بين فكرة مجردة مما يمكن تحليله ورده إلى أصول من الخبرة المباشرة وبين فكرة أخرى نحاول أن نرد عناصرها إلى أصولها الانطباعية الأولى.. فإذا وقفنا وقفة المرتاب إزاء فكرة مما يسوقه الفلاسفة في مباحثهم، فما علينا إلا أن نبحث عن الانطباعات المباشرة التي نستطيع ردها إليها، فإذا لم يكن من الممكن ردها إلى الانطباع الذي استمدت منه وجودها، فإن ذلك يؤكد ريبتنا في صحتها.. وهكذا يزول عن أفكارنا ما قد يكتنفها من غموض بسبب اختلافنا في الرأي والمذهب، إذا نحن أخرجناها إلى الضوء الواضح، ضوء خبرتنا الحسية»[٢]، فما دام أن الكلي المجرد لا انطباع له ولا وجود له في الواقع ـ إذ يستحيل وجود شيء في الطبيعة مجرداً عن أوصافه ـ فإنه يستحيل تكوين فكرة عن هذا الشيء المستحيل وجوده في الطبيعة.

هذا الأصل الذي قرره هيوم وبنى فلسفته عليه يتضمن نفي المعارف العقلية القبلية وجعل العقل منفعلاً لا فاعلية له، وقد مضى شرح هذا الأصل ونقده نقداً تفصيلياً فأغنى عن إعادته، غير أننا نقول في سياق هذا المبحث: إن هذا الأصل دعوى ننازع في صدقها وصحتها، وما دام أنه دعوى منازع فيها فلا يمكن أن تكون دليلاً وبرهاناً على ما يذهب إليه الاسميون من نفي المعاني الكلية وتصوراتها الذهنية، وإلا تضمن ذلك مصادرة على المطلوب، وهذا عيب في مناهج الاستدلال بالاتفاق.

---

(١) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، النص رقم «١» ص١٧١.

(٢) «فلسفة التحليل عند فتجنشتين»، عزمي إسلام، ص٨٧.

ثالثاً: موقف زكي نجيب محمود من الكليات:

آمن الدكتور زكي بمبدأ الفيلسوف هيوم القاضي بربط الفكرة بالانطباع الحسي، وفي هذا الصدد يقول: «حين تقال لك عبارة فتقول: إني لا أفهمها فإنما يعني عدم فهمك لها أنك تتصور كيف يمكنك تحقيقها لتتبين صوابها أو خطأها، مثل ذلك إن أخبرك بأن في هذا الصندوق مسكفاً فلا تفهم، ومعنى عدم فهمك أنك لا تستطيع أن ترسم لنفسك الصورة الحسية التي تلاقيها بحواسك لو نظرت إلى الصندوق»[١]، وقد مضت مناقشة الدكتور زكي في مبدئه الحسي في مبحث سابق.

ولما وافق الدكتور زكي الفيلسوف «هيوم» في مبدئه المعرفي الحسي السابق التزم بلوازمه، ومنها نفي المعاني الكلية التي لا تصدر عن انطباع حسي معين، وفي تقرير ذلك يقول: «وهكذا قف إزاء الأسماء الكلية التي تراها فيما يعرض عليك من قضايا. انظر في عالم الأشياء باحثاً عن رصيدها من الأفراد الجزئية التي يدل عليها الاسم، فإن وجدتها كانت الكلمة ذات معنى، وإلا فهي فارغة زائفة»[٢]، وفي موضع آخر يقرر ذلك المفهوم تقريراً مسهباً، إذ يقول: «قطب الرحى في علمنا بالعالم الخارجي هو الإدراك الحسي للواقعة التي بها تتحقق القضية التي نكون بصدد تحقيقها، فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئي معين محدد بنقطة من مكان ولحظة من زمن، كان تحقيقها معتمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئي الذي تحدثنا عنه القضية، نستيقن من صدقها برجوعنا إلى الأصل الحسي الذي جاءت لتحكي عنه، أما إن كانت العبارة المراد تحقيقها لا تتحدث عن فرد بذاته، كأن تكون عبارة كلية تتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد أينما وجد هؤلاء الأفراد مكاناً وزماناً، لم تكن تلك العبارة في حقيقة أمرها قضية بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة... وعندئذ يكون تحقيق

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٣٧.
(٢) المصدر السابق ١/ ١١٣.

هذه القضية الأخيرة بالرجوع على أصلها الحسي»[١].

ويتضح مما سبق أن الدكتور زكيّاً يرى أن الكليات مستمدة من المدركات الحسية، ومن ثم فهي نسخ جزئية باهتة من هذه المدركات الحسية ـ وهذا عين التصور الاسمي للكليات ـ ويرتب على هذا الفهم نفي المعاني الكلية في الذهن بدعوى عدم وجود ما يماثلها من الانطباعات الحسية في الواقع الخارجي، ثم يضيف إلى هذه النتيجة نفي وصف العبارة الكلية بالقضية؛ لأنه لا معنى لها إذا رجعنا بها إلى الأصول الحسية.

وهذا التقرير من الدكتور زكي على ما فيه من مصادرة على المطلوب، إذ يستدل على نفي المعاني الكلية بما هو متنازع فيه وهو مبدأ هيوم السابق، فإنه لا ينطبق على نفي الوجود الذهني للكليات، وإن كان ينطبق على نفي وجود الكليات في الواقع الخارجي وهذا نسلم به، ذلك لأن التصور الكلي تصور عقلي ذهني لا علاقة له بالواقع الخارجي ومعطياته الحسية إلا من جهة اتفاق ماصدقاته على ذلك القدر المشترك الذهني، الذي يمثل حقيقة المعاني الكلية، ومن ثم فإننا لا نستلزم من عدم وجود الكلي في الواقع الخارجي عدم وجوده ذهنياً.

والتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد ـ كما عبر به الدكتور زكي ـ يثير في الذهن تساؤلاً خطيراً وهو: ما الذي جعل الاسم الكلي صادقاً أو متحدثاً عن أفراد هذه الفئة دون غيرها من الفئات؟! لا مفر لنا ـ إذا أردنا الإجابة على هذا السؤال ـ من إثبات الرابطة الذهنية الضرورية التي مكنت للعبارة الكلية أن تتحدث عن أفراد فئة من الفئات، وليس هناك معنى لهذه الرابطة إلا تشابه تلك الأفراد في القدر المشترك من الأوصاف بينها، وهذا عين المفهوم للمعنى الكلي، فعبارة الدكتور زكي السابقة والقائلة: «كأن تكون عبارة كلية تتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد. . .» تلزمه بإثبات

---

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

المفهوم للاسم الكلي، وتشير إلى أن هناك اضطراباً في فهم الدكتور زكي للمعنى الكلي.

ومن أوضح مواطن الاضطراب، بل والتناقض في موقف الدكتور زكي من الكليات نفيه المفهوم عن الاسم الكلي وإثباته الماصدقات له، إذ يقول: «. . . يرى الوضعيون أن الكلمة اسم له ماصدقات وليس له مفهوم، فالعالم ـ كما يقول فتجنشتين كله ماصدقات وليس فيه مفهوم»(١)، وهو يريد بـ «الكلمة» وبـ «الوضعيون» في هذا النص ـ الاسم الكلي والمناطقة الوضعيين، وذلك بدلالة السياق والسباق.

ولا ريب أن نفي المفهوم وإثبات الماصدق للاسم الكلي يوجب التناقض والاضطراب، ووجه ذلك أن المفهوم والماصدق متلازمان تلازماً ضرورياً، لا يمكن الفصل بينهما بإثبات أحدهما ونفي الآخر، فكما لا يمكن وجود مفهوم ليس له ماصدقات، فكذلك لا يمكن إثبات ماصدقات ليس لها مفهوم، وحقيقة تلازم المفهوم بالماصدق حقيقة بدهية منطقية مقررة عند كل المناطقة، ومن مظاهر تلازمهما ما قرره المناطقة بقولهم: «الماصدق والمفهوم متناسبان تناسباً عكسياً، كلما ازداد الماصدق نقص المفهوم والعكس بالعكس»(٢).

وإذا اتضح هذا فإن إثبات الماصدق للاسم يستلزم إثبات المعنى والمفهوم له، وهذا التلازم بين إثبات الماصدق وإثبات المعنى والمفهوم للاسم الكلي تلازم ضروري، لا يمكن أن ينكره العقل البشري صراحة إلا بنوع من المكابرة، بل هذه الضرورة قد تلجئ المنكر لها إلى الاعتراف بها في حالة ذهوله، مثل ما وقع للدكتور زكي، إذ يقول مبرراً وضع الأسماء الكلية: «إذا استثنينا من كلمات اللغة أسماء الأعلام؛ أي: الكلمات التي

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/١٠٨ ـ ١٠٩.
(٢) «المعجم الفلسفي»، جميل صليبا ٢/٣١١.

تدل كل كلمة منها على فرد واحد متعين محدد المكان والزمان، كانت بقية كلمات اللغة أسماء كلية، يطلق الاسم الواحد منها على فئة من أفراد يجمعها ما بينها من تشابه، والتشابه بين فردين معناه أن بينهما موازاة تجعل كل جانب أو علاقة في أحدهما مقابلاً لجانب أو علاقة في الآخر»[١].

فالدكتور أثبت الماصدق للاسم الكلي صراحة ثم أثبت المفهوم له، وذلك بإثبات التشابه بين أفراده، وهذا هو المعنى الكلي، إذ إن إثبات التشابه بين أفراد الفئة الواحدة التي يصدق عليها الاسم الكلي نشأ من القدر المشترك في الصفات بين أفراد تلك الفئة الواحدة، وهذا بعينه المفهوم الذهني للاسم الكلي الذي نفاه الدكتور زكي.

والمقصود أننا إذا أثبتنا الماصدق للاسم الكلي فكيف يمكن تمييز أفراده من باقي الأفراد المتكاثرة إذا لم يكن له معنى ومفهوم عام يشملها؟!! فلا بد لهذا التمييز من أساس وضابط، وليس هناك ضابط إلا ما لتلك الفئة أو الاسم الكلي من الخصائص التي تميزها عن غيرها، وهو القدر المشترك المدرك بالعقل، وهو المعنى الكلي، لكن من نفَى المعنى الكلي ـ مثل الدكتور زكي ـ فإنه يقع في العجز عن إدراك ضابط تتميز به أفراد الفئة عن باقي الأفراد المتكاثرة.

وفي سياق تحليل الدكتور زكي لطبيعة الأسماء الكلية يصل إلى أنها أوصاف لا يلزم منها أن تكون أفرادها موجودة في الواقع الخارجي، ويستعين على ذلك بـ«تحليل العبارات الوصفية» عند برتراند رسل، إذ بعد أن شرح ذلك التحليل ـ وقد شرحته فيما مضى ـ قرر أن الكليات عبارات وصفية ليست بمجردها دليلاً على وجود أفرادها، بل لا يلزم من كونها أسماء كلية أن يكون موضوعها ذا وجود فعلي يتمثل في ماصدقاته، وفي تقرير ذلك يقول الدكتور زكي: «إن الألفاظ التي اصطلحنا على تسميتها

---

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ١٠٤.

بـ«الألفاظ الكلية»، مثل رجل وشجرة ونهر، ليست في الواقع إلا عبارات وصفية ليست بذاتها دليلاً على وجود أفرادٍ لها، وهذا يصدق على كل لفظة كلية في اللغة: لفظة «كتاب» تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع...»[١].

ولما كان الاسم الكلي عبارة وصفية ليس بمجردها دليلاً على وجود أفراده؛ أي: أنه ـ في نظر المنطق الوضعي ـ «رمز دال على مركب وصفي، يجوز أن يكون له بين مفردات الأشياء الكائنة في الوجود الفعلي ما يتجسد فيه، ويجوز ألا يكون»[٢] كان هذا الاسم الكلي ـ في نظر المنطق الوضعي ـ دالة قضية[٣]؛ أي: أنه معنى فارغ ليس له مفهوم إلا بعد ملء فراغه بمعين، وفي ذلك يقول الدكتور زكي: «الاسم الكلي إذا حللناه وجدناه دالة قضية؛ أي: أنه في حقيقته عبارة فيها مجهول، ولا تكمل دلالتها إلا إذا وضع معلوم مكان ذلك المجهول، فقولي: إنسان مساوٍ لقولي: «س» يتصف بكذا وكذا من الصفات البشرية، وهي عبارة تظل ناقصة الدلالة حتى نجد فرداً معيناً نضع اسمه مكان الرمز «س» فتصبح العبارة ـ مثلاً ـ «سقراط» يتصف بالصفات البشرية، وهنا تتحول دالة القضية إلى قضية، إذ يصبح في مستطاعنا أن نطابق بين هذه الجملة وبين الواقعة الخارجية»[٤].

لكن تفسير الدكتور زكي لطبيعة الأسماء الكلية منازع فيه من وجهين:

الأول: في كون الأسماء الكلية ليست بذاتها دليلاً على وجود أفراد

---

(١) «موقف من الميتافيزيقا»، زكي نجيب محمود، ص١٧٩.

(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ٨١.

(٣) دالة القضية بالمفهوم الرياضي «تعبير يحوي عنصراً أو أكثر غير محدد، بحيث حين نعطي قيمة لهذه العناصر يصبح التعبير قضية». «المنطق الرمزي»، نشأته وتطوره، محمود فهمي زيدان، ص٢٢١.

(٤) المصدرالسابق ١/ ٧٨ ـ ٧٩.

لها ـ كما قرره الدكتور زكي ـ ذلك لأن الاسم الكلي لا يمكن أن يوصف بالكلية إلا بوجود أفراد له في الواقع الخارجي، إذ لا يمكن وجود مفهوم كلي صادق غير متوهم دون أفراده وماصدقاته، يقول ابن تيميَّة: «العلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة في الخارج»[١]، وفي تقريره للعلاقة بين الكليات وماصدقاتها يقول: «. . .فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها الاعتبار»[٢]، وفي موضع آخر يقول: «. . .الكليات إنما تصير كليات في العقل بعد استقرار جزئياتها في الوجود»[٣]، فلا يمكن تصور الكلي ذهنياً إلا بوجود أفراد له، إلا إذا كان كلياً وهمياً.

وقد زعم الدكتور زكي أن هناك أسماء كلية أو فئات ذات عضو واحد، بل وهناك أسماء كلية وفئات فارغة لا تشتمل على أي فرد، ويضرب على الأول بمثال «كوكب يدور حول الأرض»، ويضرب على الثاني بمثال «جبل من ذهب»[٤].

لكن هذين المثالين لا يدلان على وجود الأسماء الكلية ذات الفرد الواحد، والأسماء الكلية الفارغة من الأفراد، ووجه ذلك أن المثال الأول، وهو «كوكب يدور حول الأرض» اسم جزئي لا اسم جنس، إذ هو دال على كوكب معين وهو القمر، فهو خارج من إطار الأسماء الكلية، وأما المثال الثاني، وهو «جبل من ذهب»، فهو مثال فارغ من الحقيقة، إذ لا علاقة له بالواقع ـ أصلاً ـ أي: لا ماصدقات له، ولهذا يفترق عن الاسم الكلي الذي له مفهوم مبني على ماصدقاته، فهذا المثال ـ أبعد من الأول ـ في كونه كلياً صادقاً، بل هو وهم لا حقيقة له، يقول ابن تيمية: «من المعلوم أن مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا

---

(١) «الرد على المنطقيين»، ابن تيمية ٢/ ٧٥.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٤٤.
(٣) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية ١/ ٤٧.
(٤) انظر: «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ١١٣.

وجود له في الخارج. . . بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم»[١]، نعم قد يكون هذا الوهم كلياً لكنه كلي غير صادق، بل مقدر في الذهن لا وجود لأفراده[٢].

والحقيقة التي نريد أن نفسر بها طبيعة الكليات، هي أنه إذا كان التصور الكلي مرتبطاً بوجود أفراد له في الواقع ـ وهذا ما قررته سابقاً ـ فإن الاسم الكلي وصف تقريري للواقع، بل وقضية منطقية يمكن وصفها بالصدق أو الكذب من خلال النظر إلى مفهوم الاسم الكلي وماصدقاته.

الثاني: ننازع في نتيجة المقدمة السابقة، القائلة: إن الأسماء الكلية ليست بذاتها دليلاً على وجود أفراد لها، وهي وصف الاسم الكلي بأنه دالة قضية، ووجه ذلك أن هناك اختلافاً بين الاسم الكلي ودالة القضية بالمصطلح الرياضي، ومن ثم فإنه لا يمكن أن ينطبق هذا المصطلح الرياضي على الاسم الكلي، فإن دالة القضية تتعلق بما يسمى المتغيرات في «علم الرياضة»، وهذه المتغيرات لا يمكن تحديد قيمتها من مجرد الرمز الدال عليها، مثل الرمز المجهول «س»، إذ ليس له معنى بمعرفة مدلوله، فهو مجهول مطلقاً، بينما الاسم الكلي معلوم ذهنياً قبل إطلاقه على ماصدقاته، وإلا «فما هو السبب في إمكان وضع الاسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات فيما يقولون؟ أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن المعنى والكلية سابقان على الاسم، وأنهما السبب في وضع الاسم، وأن لا قيمة للاسم إلا إذا قرن به المعنى وأدركت الكلية؟!»[٣].

والمقصود أن وصف الاسم الكلي بأنه دالة قضية ـ فكما أنه وصف لا يستقيم ـ فهو وصف ناشئ من التوسع المذموم في تطبيق المنطق

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ١٣٧/٥.
(٢) انظر: المصدر السابق ٩٨/٦.
(٣) «العقل والوجود»، يوسف كرم، ص٢٦.

الرياضي على غير مجالاته وفي غير ميادينه، وقد عرفت الوضعية المنطقية بهذا الغلو في تطبيق المنطق الرياضي، وهذا ما حمل أحد نقاد الوضعية المنطقية على وصفهم بذلك، إذ يقول: «ويحاول كثير من أنصار المنطق الرياضي اليوم أن يوسعوا من ميدان تطبيقه ما استطاعوا إلى هذا سبيلاً، حتى إن الكثير منهم يريد أن يجعل المنطق الرياضي شاملاً لكل العلوم وحالاً محل الفلسفة، ومعناها التقليدي، ومن أشهر الممثلين لهذه النزعة الجديدة «دائرة فينا». . . وهي تمثل ما يسمى باسم الوضعية المنطقية»(١).

وفي سياق شرح الدكتور زكي لموقفه المنطقي من مشكلة الكليات يحاول إلزام كل من يثبت الاسم الكلي ذهنياً بالتصور الواقعي للكليات، وذلك بتقريره أن التسليم بالتصور الكلي يقود إلى الاعتقاد والظن بوجوده في الواقع الخارجي؛ أي: بمعنى آخر إلزام المذهب التصوري بنظر المذهب الواقعي في الكليات، وفي ذلك يقول الدكتور زكي اعتراضاً على المفهوم التصوري للكليات: «. . .لكن لو كان الأمر كذلك لما أمكن الإشارة إلى أفراد فئة معينة بمفهومين مختلفين، مع أن هذا ممكن، فالأفراد التي يشير إليها المفهوم «كائن حي عاقل» هي نفسها الأفراد التي يشير إليها المفهوم «كائن ذو قدمين وبغير ريش» وفوق هذا كله فحتى القائلون بأن الاسم الكلي مثل «إنسان» يشير إلى مفهوم ذهني، ليسوا على اتفاق فيما بينهم عن أي الصفات هي التي تكوّن ذلك المفهوم»(٢).

لكن إلزام الدكتور زكي للمذهب التصوري باستحالة الإشارة إلى أفراد فئة معينة بمفهومين مختلفين نابع ـ إن أحسنَّا الظن بالدكتور ـ من سوء فهم الموقف التصوري من الكليات، إذ إن الموقف التصوري من الكليات يتعلق بالقدر المشترك بين أفراد الفئة المعينة، ولا يتعلق بذات

---

(١) «المنطق الصوري والرياضي»، عبد الرحمن بدوي، ص٢٦٥.
(٢) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود ١/ ١٠٥.

الأفراد من حيث كونها أفراداً، ولأجل ذلك فإنه لا يصح إلزام المذهب التصوري بما لا يلزمه، نعم يصح هذا الإلزام للتصور الجزئي المتعلق بالأفراد فإن استحالة الإشارة إلى أفراد فئة معينة بمفهومين مختلفين مرفوضة في التصور الجزئي.

ولكن الدكتور زكي يحاول أن يوهم بأن التصور للكليات في المذهب التصوري مثل التصور الجزئي، ولذلك بدأ بإلزام التصور الكلي للمذهب التصوري بمثل ما يلزم التصور الجزئي، وهذا الإيهام يتضمن مغالطة وخلطاً من وجهين: أحدهما: أن الدكتور زكيّاً احتج على المذهب التصوري بما يوافق عليه المذهب التصوري نفسه، ذلك لأن المذهب التصوري يوافق على ذاك الإلزام إذا تعلق بالتصور الجزئي، والآخر: أن الدكتور زكيّاً بنى إلزامه السابق على تفسير التصور الكلي للمذهب التصوري بالتصور الجزئي، وإغفال حقيقة التصور الكلي للمذهب التصوري، وهو تصور القدر المشترك بين جزئيات الكلي المتشابهة.

أما ما يتعلق بجعل الدكتور زكي اختلاف القائلين بالمذهب التصوري في الصفات التي تكوِّن المفهوم الكلي طعناً في نفس المذهب التصوري ـ وهذا ما أشار إليه في نصه السابق ـ، فهذا ليس بشيء؛ لأن اختلاف أهل المذهب الواحد في تفاصيل مذهبهم لا يوجب بطلان أصل المذهب، وهكذا الشأن في هذا الاختلاف فإنه لا يوجب إبطال التصور الكلي، كما أن الاختلاف في تفاصيل «مبدأ التحقق» من قبل المناطقة الوضعيين لا يوجب إبطال المبدأ نفسه في نظر الدكتور زكي!!.

وهذا الاختلاف الذي أشار إليه الدكتور زكي يمكن عرضه على بساط النقد والتحليل، كما فعله الدكتور نفسه لما حكى الخلاف في الصفات التي تكوِّن المفهوم الكلي، فقد ضعَّف القول القائل: إن مفهوم الكلي يتألف من كل ما تستدعيه هذه الكلمة في ذهن قائلها أو سامعها من معانٍ وخواطر، فقد قال عقيب نقده لهذا القول: «... لهذا كله نرفض هذا المذهب

الذاتي في فهم الألفاظ من الناحية المنطقية»[١] فما دام أن نقد هذا الاختلاف ممكن علمياً فإنه لا يصح أن يجعل عيباً أو طعناً في المذهب.

وقد قررت فيما سبق أن الصفات التي تكوّن المفهوم الكلي هي الصفات اللازمة التي لا تنفك عن الذات في الواقع الخارجي وفي الذهن، والتي تمثل القدر المشترك بين جزئيات الكلي، وبهذا يمكن ضبط المعنى الكلي في التصور الذهني.

ولكن الدكتور زكي خلط بين الصفات اللازمة للذات والصفات العرضية في نقده للمذهب التصوري، ورتب على ذلك استحالة تصور الكليات بناء على استحالة تجريد الشيء المتصور من صفاته اللازمة، وفي ذلك يقول: «قد تقول: ولكني أطلق هذه الكلمة «إنسان» على ما هو مشترك بين هؤلاء الأفراد جميعاً، بعد تجريدهم من الصفات التي هي فيهم موضع اختلاف، فلا أطلق الكلمة «إنسان» ـ مثلاً ـ على طول بعينه أو لون بعينه أو جنس بعينه، بل أطلقها على كذا وكذا من الصفات التي هي كائنة في كل فرد من الناس كصفة التفكير العاقل مثلاً... قد تقول هذا ـ وقد قاله فيلسوف مثل أرسطو وغيره ـ لكنك عندئذٍ تقول ما يستحيل أداؤه، كيف تستبعد صفات وتستبقي صفات مع أن هذه وتلك مما يستحيل أن تكون إلا مجتمعة معاً؟! فهل رأيت فرداً من الناس بغير لون حتى يجوز لك أن تتصور إنساناً بغير لون؟! هل رأيت فرداً بغير طول معين حتى تنشئ لنفسك فكرة «الإنسان» الذي لا طول له؟!»[٢].

وغلط ما قرره الدكتور زكي في نقده للمذهب التصوري ناشئ من فساد تصوره لحقيقة التجريد العقلي عند المذهب التصوري، إذ إن تجريد الكليات ـ في المفهوم التصوري ـ قائم على تجريد الصفات العرضية،

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب محمود، ١/١٠٥.
(٢) «ديفيد هيوم»، زكي نجيب محمود، ص٤٢ ـ ٤٣.

وليس قائماً على تجريد الصفات كلها الذاتية والعرضية كما يزعمه الدكتور زكي، وإذا فهم هذا، فلا طائل من نقد الدكتور زكي ألبتة، فإن المذهب التصوري يقر باستحالة تصور ـ مثلاً ـ الإنسان بغير لون أو بغير طول أو بغير جثة؛ لأن هذه الصفات كلها صفات ذاتية لازمة، منها يتكون المعنى الكلي وقد ناقشت هذه الجزئية في أوائل المبحث.

والمقصود أن التصور الكلي من وظائف وخصائص العقل البشري الفطرية لا يمكن أن يستغنى عنه بَلْهَ أن ينكر، ولذلك كان المنطق والرياضيات ـ باعتبارهما علمين عقليين ـ مفتقرين إلى هذا النوع من التصورات، إذ لا يمكن أن تقوم لهما قائمة إلا به، وهذا ما صرح به أحد كبار فلاسفة الرياضة «برتراند رسل»، إذ يقول: «ينبغي أن يلاحظ أن المعرفة الرياضية تحتاج إلى مقدمات لا تقوم على الوقائع المحسوسة، وهذا يخالف نظريات التجريبيين، إن كل قضية عامة تتجاوز حدود المعرفة الحسية، إذ هذه مقصورة على ما هو جزئي فحسب... وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يرغماننا على الإقرار بنوع من الواقعية بالمعنى الأسكلائي، أعني أن ثم عالماً من الكليات والحقائق، فعالم الكليات هذا لا بد من الإبقاء عليه»[1].

(١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، عبد الرحمٰن بدوي، ص٢٤١.

الخاتمة

والآن وبعد رحلتي العلمية الشاقة والشيقة مع هذا البحث، أحاول أن أصل به إلى خاتمته المنطقية، وذلك بعد تحليل ونقد وتفسير مسائله ومباحثه ومفرداته، آملاً أن تقرر أهم نتائجه في ذهن القارئ الكريم، وأن تظهر أهم التوصيات التي انطبعت في نفس كاتبه.

أولاً: أهم النتائج:

بادئ ذي بدء أذكّر القارئ الكريم بفلسفة بناء هذا البحث ومحاوره المنهجية، والتي بينتها في مقدمته، فقد بُني هذا البحث منهجياً على محورين:

* الأول: المحور التاريخي الوصفي للوضعية المنطقية في العالمين العربي والغربي.

* الثاني: المحور الفكري الفلسفي والمنطقي لرائد الوضعية المنطقية.

أما المحور التاريخي الوصفي للوضعية المنطقية، فقد تضمن أهم النتائج التالية:

أولاً: أن الوضعية المنطقية تستبطن تيارين متناقضين، التيار المادي الحسي وهو الذي يمثل هويتها، والتيار المثالي وهو الذي يطبع

بعض مواقفها الفلسفية والمنطقية، سواء كان ذلك في جانبها الفلسفي، مثل موقفها من طبيعة المعرفة، أم في جانبها المنطقي، مثل تبنيها للنظرية الذرية، وبذلك نعلم أن الوضعية المنطقية ولدت وهي تحمل في باطنها بذرة التناقض، والتي تكبر شيئاً فشيئاً عندما نسلط عليها مجهر النقد.

ثانياً: تتغذى الوضعية المنطقية فلسفياً ومنطقياً برافدين، الأول: الاتجاه الوضعي الحسي، كما هو عند «لوك» و«هيوم» و«ماخ»، والثاني: الاتجاه التحليلي المنطقي، كما هو عند «مور» و«رسل» و«فتجنشتين».

ثالثاً: تتميز الوضعية المنطقية عن باقي الفلسفات الحسية بموقفها المتطرف من الميتافيزيقا، إذ بينما يرى التيار الحسي العام كذب الميتافيزيقا، فقد رأت الوضعية المنطقية خطأ وصفها بالكذب؛ لأنها ـ في رأيها ـ لغو لا فائدة فيه ولا معنى، لا يرقى إلى درجة الكذب.

رابعاً: أن محور الخلاف بين المنهج الشرعي والوضعية المنطقية هو الأصول المعرفية، وما يترتب عليها، وبهذا يمكن إظهار أهمية دراستها في ساحتنا الثقافية، وإن لم يكن لها ذاك الانتشار الذي حظيت بها زميلاتها كالبراجماتية والوجودية.

خامساً: أعظم الفلاسفة الحسيين أثراً في تشكل الجانب الوضعي للوضعية المنطقية هو الفيلسوف «ديفيد هيوم»، إذ يعد أباً فكرياً للوضعية المنطقية، وهو أقرب لها وشاجاً من الفيلسوف الوضعي «أجيست كونت».

سادساً: تعتمد الوضعية المنطقية في جانبها المنطقي على مفاهيم المنطق الرياضي والرمزي، لا سيما الذي طوره الفيلسوف الرياضي «برتراند

رسل» والفيلسوف المنطقي «فتجنشتين» فيما يُسمِّيانه «المنطق الذري» المعتمد في تصوراته على النظرية الذرية.

سابعاً: يكاد يكون الدكتور زكي الممثل الوحيد للوضعية المنطقية في العالم العربي وقد مر في حياته الفكرية بثلاث مراحل: الأولى: المرحلة التقليدية، والثانية: المرحلة الوضعية المنطقية، والثالثة المرحلة التوفيقية، ويتعلق هذا البحث بمرحلته الثانية، والتي ظل محافظاً عليها إلى آخر حياته، لكن مع تعديل طفيف في بعض مواقفه المتطرفة، لا سيما في موقفه من القيم الخلقية.

أما المحور الثاني: وهو المتعلق بفكر زكي نجيب محمود، فهو على قسمين:

الأول: الفكر الفلسفي المرتبط بمواقفه الفلسفية، وأهم النتائج فيه ما يلي:

أولاً: أن مفتاح فهم الدكتور زكي الفلسفي والمنطقي، هو فهم نظريته المعرفية، فقد تبنى الفلسفة الحسية وتابع الفيلسوف هيوم في ذلك، والتزم بنتائجها الفلسفية والمنطقية، فقد حصر المعرفة البشرية في نوعين من المعارف لا ثالث لها، وهما المعارف الرياضية والمنطقية من جهة، والمعارف الطبيعية من جهة أخرى، وما عدا ذلك فلا يدخل في المعرفة البشرية أصلاً، كالدين والأخلاق والجمال والأدب.

ثانياً: المذهب الحسي في المعرفة مذهب متناقض، ويظهر تناقضه من خلال طرح تساؤلين، الأول: ما مستند صحة مبدأ المذهب الحسي القائل: «الخبرة الحسية وحدها هي المصدر الذي نستقي منه العلم بالعالم الخارجي»[1]؟ والثاني: ما موقف المذهب الحسي من الاستحالة العقلية؟

ثالثاً: بناء على تصورات المذهب الحسي، استبعد الدكتور زكي

(١) «نحو فلسفة علمية»، زكي نجيب محمود، ص٣٤.

الوحي الإلهي من دائرة المعرفة، وربطه بالوجدان القلبي الخالي ـ في نظره ـ من معنى العقل والتعقل والحامل له على ذلك أمران:

* الأول: نظرته الضيقة إلى المعرفة البشرية، بينما المعرفة الإسلامية رحبة واسعة تعتمد على ثلاثة طرق وهي الحس والعقل والخبر، وتؤمن بمصدر معرفي ـ غاية في الأهمية ـ وهو الوحي الإلهي.

* الثاني: عدم فهمه للعلاقة المنسجمة بين العقل والوحي، ذلك لأن النقل متضمن للعقل وملازم له، فالعقل قسم منه، لا قسيمٌ له.

رابعاً: انغماس الدكتور زكي الحسي في تصورات مثالية، عند بحثه للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، وعند نقاشه لمشكلة العالم الخارجي، إذ تابع بعض الفلاسفة المثاليين في مقدماتهم المثالية، وهي جعل صفات الأشياء الخارجية صفات ذاتية لا موضع لها خارج الذات، والفصل بين ظواهر الشيء وحقيقته.

وبناء عليه جعل وجود العالم الخارجي قضية مستدلة برهانية، لا قضية ضرورية بديهية، وعليه فإنه رأى ظنية وجود العالم الخارجي ونفى يقينيته، وهذا خلاف الموقف الفطري الطبيعي للإنسان، الذي لا يرى ـ أصلاً ـ لوجود العالم الخارجي مشكلة، بل هي ـ في نظره ـ قضية ضرورية لا تقبل الاستدلال لها، بل هي مستند الاستدلال، وهو مفتقر إليها.

خامساً: أنكر الدكتور زكي ضرورة مبدأ السببية بناء على مذهبه الحسي، ورتب على هذا الإنكار سلب الضرورة من قانون الاطراد السببي القائم على التلازم الضروري بين السبب ومسببه، وقد اعتمد في إنكار ذلك كله على حجج الفيلسوف «هيوم»، لكنه خالف الفيلسوف هيوم في نتيجة هذا الإنكار، وهو القول باحتمالية صدق النتائج الاستقرائية، بينما يشكك «هيوم» فيها، وقد اعتمد الدكتور زكي في تبرير احتمالية صدق النتائج الاستقرائية على التجربة الحسية الماضية.

سادساً: خالف الدكتور زكي المنهج الشرعي في مبدأ السببية وقانون

الاطراد، إذ إن النظر الشرعي يرى ضرورة مبدأ السببية ضرورة عقلية محضة، كما أنه يرى ضرورة قانون الاطراد ضرورة عقلية وتجريبية، وبناء عليه فإن نتائج الاستقراء وتعميماته ضرورية يقينية؛ لأن مستند الاستقراء ـ في النظر الشرعي ـ مستند عقلي ضروري، يتمثل في مبدأ السببية وقانون الاطراد.

سابعاً: ابتدع الدكتور زكي ـ في سياق نقده للميتافيزيقا ـ التفريق بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية، على أن الأولى تقبل من طريق الوجدان، والثانية ترفض من طريق العقل، وهذا التفريق بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية، ليس تفريقاً اصطلاحياً بحتاً بحيث لا يترتب عليه شيء، بل إن ثمرة هذا التفريق هي قطع الدين عن معنى العقل والتعقل، وإقصاؤه من ميدان المعرفة البشرية، وهذا ما يصادم الدين الإسلامي في أصوله.

ثامناً: من المفارقات المنهجية للدكتور زكي أن تكون محاربة الميتافيزيقا ورفضها من أكبر أهداف فلسفته، في الوقت الذي يقبل فيه أنواعاً من الميتافيزيقا، مثل وقوعه في الميتافيزيقا اللغوية المتمثلة في «النظرية الذرية المنطقية»، ووقوعه في الميتافيزيقا المعرفية المتمثلة في العلاقة المعرفية بين الذات المدركة والعالم الخارجي.

تاسعاً: لقد تطور موقف الدكتور زكي من القيم الخلقية، حسب تطور فكره في مراحله الثلاث، ففي مرحلته التقليدية كان مهتماً بدراسة الأخلاق، ولا سيما بمشكلة حرية الإرادة، وكان يؤمن بميتافيزيقية الإرادة، مبدياً تعاطفاً كبيراً للقيم الخلقية، أما في مرحلته الوضعية المنطقية فقد آمن بنسبية القيم الخلقية والجمالية، وحكم على عباراتها باللغو الذي لا معنى له، وأقصى الأخلاق والجمال من ميدان المعرفة، وأما في مرحلته التوفيقية الأخيرة، فقد تقارب موقفه مع الموقف الإسلامي، إذ إنه اعترف بمصدرية الدين للأخلاق، وهذا يعني أنها تتعلق بالحقيقة المطلقة لا النسبية، كما اعترف بمصدرية الفطرة للأخلاق، ورفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة.

الثاني: الفكر المنطقي المرتبط بتصوراته المنطقية، وأهم النتائج فيه ما يلي:

أولاً: الصدق المنطقي للميادين المختلفة من العلوم كالدين والفن والأدب والعلوم الطبيعية يرجع ـ في نظر الدكتور زكي إلى نوعين:

* الأول: الصدق الذاتي، وهو الذي يستمد صدقه من طريقة بناء عباراته، ويسمى بالصدق الرياضي، ويحشر في ذلك علم الرياضيات والدين والفن والأدب، وقضايا هذا النوع من الصدق تسمى القضايا التحليلية، ومعيار الصدق فيها اتساق بعضها مع بعض وائتلافها وعدم تناقضها ولا علاقة لها بالواقع الخارجي.

* الثاني: الصدق الموضوعي، وهو المرهون بمطابقته للواقع الخارجي، ويتعلق هذا النوع من الصدق ـ عند الدكتور زكي ـ بالعلوم الطبيعية، وأما قضاياه فتسمى بالقضايا التركيبية، ومعيار الصدق فيها هو التحقق من مطابقتها لواقعها الخارجي.

ثانياً: يعتبر «مبدأ التحقق» من أهم أسس بناء الصدق المنطقي ـ عند الدكتور زكي ـ والمتعلق بالصدق الموضوعي، ويربط مبدأ التحقق معنى أي عبارة بطريقة تحقيقها، فمعنى العبارة ـ في نظره ـ مرتبط بالواقع الخارجي، وفي هذا نظر؛ لأن معنى العبارة متعلق بالصور الذهنية لا بالتجربة ومعاييرها، فمعناها هو ما يعكسه لفظها في الذهن من صور.

وقد واجه «مبدأ التحقق» انتقادات كثيرة اضطرَّته إلى فقد مصداقيته المنطقية، وأظهرت افتقاره إلى دعامات منطقية مقنعة، تنجيه من تناقضاته واضطراباته.

ثالثاً: حاول الدكتور زكي الإجابة عن المأزق المنطقي الذي واجه الحسيين عموماً والوضعيين المناطقة على وجه الخصوص، وهذا المأزق المنطقي المتعلق بالصدق الذاتي، يتمثل في حصرهم المعرفة في التجربة الحسية وظواهرها مع إقرارهم بضرورة القضايا الرياضية والمنطقية التي لا تنسب إلى التجربة الحسية وظواهرها، فكيف ـ إذن ـ يفسرون تلك الضرورة؟

رابعاً: يتبنى الدكتور زكي «النظرية الإشارية» في العلاقة بين اللفظ

والأشياء الخارجية وهذا بناءً على أصله الحسي، لكنها نظرية باطلة لعجزها عن التفريق بين المعنى والمدلول، وعموماً للدكتور زكي مواقف كثيرة حول مشكلات «المعنى» كلها تنبع من أصل فلسفته الحسية.

خامساً: يتبنى الدكتور زكي المذهب الاسمي في باب «الكليات»، ويعتمد في حججه على فيلسوفين، هما باركلي وهيوم، وأعظم الدوافع التي دفعته لتبني هذا المذهب هو فلسفته الحسية، ويذهب المذهب الاسمي إلى أن الكليات ما هي إلا مجرد ألفاظ وأسماء، ليس لها مدلول واقعي لا في داخل الذهن ولا في خارجه، والحق هو أن للكليات وجوداً وحقيقة تصورية في الذهن، وليس لها وجود خارج الذهن، ذلك لأن تصور العقل للكليات يتمحور حول إدراك القدر المشترك من التشابه بين الجزئيات الموجودة في الخارج.

ثانياً: أهم التوصيات:

الأولى: يشمل الجانب النقدي في أطروحات المدرسة السلفية حيزاً كبيراً، إلا أن غالب هذا النتاج العلمي النقدي المعاصر تقليدي الطابع، وذلك من وجوه أبرزها تركيز هدفه النقدي على نقد مدارس ومقالات، إما أنها قد أُشبعت، بل أحرقت نقداً، مثل الأشاعرة والمعتزلة ومبحث الأسماء والصفات، وإما أنها لا أثر لها كبير في عصرنا الحاضر إذا قارناها بمقالات إلحادية معاصرة، وذلك مثل القول بخلق القرآن، وكل هذا يجري على حساب نقد المناهج والمدارس والمقالات الحديثة والمعاصرة، مما سبب في كسل العقل النقدي السلفي، وجرّاً مخالفيه على وصمه بعيب ـ هو منه براء ـ وهو الهروب من الواقع إلى الماضي.

وهذا يدفعنا إلى المطالبة بإحياء وتجديد المشروع النقدي السلفي، الذي يعيش واقعه ويعالج مشكلات عصره، كما كان عليه ابن تيمية رحمه الله، ذلك لأنه المشروع النقدي الوحيد القادر على ذلك، لاستناده إلى منطلقات وأصول معرفية صلبة.

الثانية: إن المتأمل في الساحة الفكرية المحلية اليوم، يظهر له ـ لأول وهلة ـ ضعف حضور الثقافة المعرفية والبحوث المنهجية، وهذا نتيجة عدم استشعار ضرورة الجانب المعرفي في الدراسات النقدية والوصفية، وربما حقر بعضهم تلك البحوث المعرفية المنهجية، جهلاً منه بأهميتها، وليس ذلك بغريب، إذ قديماً ذم ابن تيمية أقواماً ينتسبون إلى السنة والسلف، لتجريدهم النقل من العقل، وطعنهم في العقل ودلالته(١).

ومما يدل على التقصير في نشر الثقافة المعرفية في ساحتنا الفكرية المعاصرة، قصور كثير من النخب الثقافية المتخصصة في إدراك حقيقة البعد المعرفي والأصول المعرفية المنهجية للمدرسة السلفية، حتى إن هذا القصور يقع من أتباعها المخلصين، فما أكثر أتباع ابن تيمية السلفي لكن دون وعي بعمق فكره ولا إحاطة بأصوله ومنهجه المعرفي، ولذلك كان غالب الدراسات حول ابن تيمية وفكره، دراسات تقليدية سرديَّة، تفتقر إلى الغوص المعرفي في فكره والحفر التحليلي في جذوره المعرفية.

وهذا يوجب علي المطالبة لكل من يؤمن بهذا المنهج الرباني بالسعي إلى الاهتمام بالأبحاث المنهجية المعرفية القديمة والحديثة، وإدراجها ضمن المنهج السلفي في تقرير العقيدة ونقد من يخالفها، إذ بدون تلك الأبحاث المعرفية المنهجية لا يمكن فهم المدارس والمناهج والأعلام والطوائف الفكرية فهما له قيمته العلمية، وهذا ما تنبه إليه العقل الغربي قبل قرون، حتى فجر فيه طاقاته الإبداعية، لكن على غير هدى من الله، لبعده عن مصدر المعرفة الحقيقي وهو الوحي.

الثالثة: يقود العقل الوضعي اليوم المجتمعات الغربية، وقد صدر لنا مشروعه قبل عقود من الزمن، وكان آنذاك قائداً سياسياً واقتصادياً وثقافياً لأكثر العالم الإسلامي تمثل ذلك في الاشتراكية والعلمانية، ولكن زاحمه

---

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية ٨/ ٢٤ ـ ٢٥.

ـ اليوم ـ المد الإسلامي الصحوي، مما جعل حدة الصراع بينهما عالية، ومما حتم علينا إقامة المشاريع العلمية النقدية لخوض هذا الصراع، أملاً في نقض هذا الفكر المتمرد على دين الأمة وهويتها وثقافتها وتراثها، وبغية في كشف عواره وإبداء سوآته.

الطرق المقترحة لتنفيذ تلك التوصيات:

بعد التأكيد على أهمية صدق الإرادة في تنفيذ تلك التوصيات، والنابعة من استشعار ضرورتها وأهميتها، فإن هناك طرقاً متنوعة لسلوك هذا المسلك منها:

١ ـ تشجيع طلبة العلم على الكتابة في هذا الباب، مع توفير ما يحتاجونه، لإتمام أعمالهم النقدية والتقريرية، لا سيما طلبة الدراسات العليا في جامعاتنا.

٢ ـ إنشاء المراكز العلمية السلفية في هذا التخصص، لتتبنى هذا المشروع النقدي وترعاه، ولتقوم بواجباتها العلمية من طباعة الرسائل الجامعية في هذا الشأن، وتفعيل تلك المواضيع إعلامياً عن طريق إصدار مجلة، وإنشاء مواقع في الإنترنت والوسائل في ذلك كثيرة[1].

٣ ـ الدعوة لهذا المشروع النقدي المعرفي ـ تقريراً ونقداً ـ في وسائل الإعلام ذات الطابع الاجتماعي الواسع، إما عن طريق الصحف والمجلات، وإما عبر القنوات الفضائية، وذلك لتوعية النخب الثقافية غير المتخصصة بل ولنشر الثقافة المعرفية خارج إطار النخب الثقافية.

---

(١) من الجهود التي تذكر ولا تنكر في هذا الباب ما يقوم به المعهد العالمي للفكر الإسلامي والذي أنشىء في الولايات المتحدة، في مطلع القرن الخامس عشر الهجري «١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م»، ومن أعماله المهمة إصداره مجلة فصلية بعنوان: «إسلامية المعرفة».

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأصلية «مؤلفات زكي نجيب محمود»:

* أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة، بيروت.
* برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.
* تجديد الفكر العربي، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
* ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
* الجبر الذاتي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٣م.
* جنة العبيط، دار الشروق، ١٩٨٢م.
* حصاد السنين، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
* ديفيد هيوم، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر.
* رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م.
* الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م.
* عربي بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠م.
* فلسفة وفن، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣م.
* في حياتنا العقلية، دار الشروق، ١٩٧٩م.
* في فلسفة النقد، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
* في مفترق الطرق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٥٨م.
* قشور ولباب، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١م.
* قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
* قصة نفس، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣م.
* قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٤م.
* الكوميديا الأرضية، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
* المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

* من زاوية فلسفية، دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
* المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م.
* موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
* نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م.
* نظرية المعرفة، وزارة الإرشاد القومي، ١٩٥٦م.
* هموم المثقفين، دار الشروق، ١٩٨١م.
* وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٧م.

ثانياً: المراجع:

* اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، عزمي إسلام، وكالة المطبوعات، الكويت.
* أجيست كونت، مصطفى الخشاب، ١٩٥٥م.
* الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، القاهرة، مطبعة العاصمة.
* الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطيه، دار قباء، القاهرة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٨م.
* إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
* الاستقراء والمنطق الذاتي، دراسة تحليلية شاملة لآراء المفكر الكبير محمد باقر الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
* الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.
* أسس الفلسفة، توفيق الطويل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م.
* الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م.
* الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
* أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، فؤاد كامل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
* إيضاح المفهم في معاني السلم، أحمد الدمنهوري، تحقيق فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.

* إيمانويل كنت، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
* الإيمان، ابن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
* باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر العربي.
* بغية المرتاد، ابن تيمية، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
* البلاغة العصرية واللغة العربية، سلامة موسى، مصر، ١٩٤٥م.
* تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، مصر.
* تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة زكي نجيب محمود، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.
* تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخينسكي، ترجمة عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا.
* تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦١م.
* تراث الإنسانية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.
* التعريفات، علي محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
* التفكير الديني عند زكي نجيب محمود، منى أحمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
* التفكير الفلسفي الإسلامي، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٧م - ١٩٦٧م.
* التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في فكر زكي نجيب محمود، فوزية عيد موسى مرجى، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، بإشراف الدكتور جورج كتور، ١٩٩٩م.
* الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق علي بن حسن وزميله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
* جون لوك، عزمي إسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٦م.
* درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
* دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨م.

* دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م.
* دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
* الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
* الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
* رودلف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، وداد الحاج حسن، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
* زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري، كتاب تذكاري، تصدير وإشراف الدكتور عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
* سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
* سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
* شرح حديث جبريل ﷺ في الإسلام والإيمان والاحسان، المعروف باسم كتاب الإيمان الأوسط، ابن تيمية، دراسة وتحقيق علي بن بخيت الزهراني، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
* شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، تحقيق سعيد نصر محمد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
* الشعر الجاهلي، طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٦م.
* صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
* صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق وتصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
* الصفدية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، شركة مطابع حنيفة، الرياض، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

* طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ناصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥م.
* طريقنا إلى الحرية، محاورة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
* الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر.
* عصر التحليل، مورتون وايت، ترجمة أديب يوسف شيش، دمشق، ١٩٧٥م.
* العقل والوجود، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.
* العلاقة بين اللغة والفكر، أحمد عبد الرحمٰن حماد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
* العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
* العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، محمد بن إبراهيم بن الوزير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
* الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، الطبعة الحادية عشرة.
* فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، عبد الباسط سيدا، أطروحة ماجستير في الآداب، جامعة دمشق، بإشراف الدكتور طيب تيزيني، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣م.
* الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، محمود عتمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
* الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، يحيى هاشم حسن فرغل، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
* الفلسفة أصولها ومبادئها، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.
* فلسفة التحليل عند فتجنشتين، عزمي إسلام، أطروحة دكتوراه جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، ١٩٦٦م، بإشراف: زكي نجيب محمود.
* الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار الوفاء، الإسكندرية.
* الفلسفة الحديثة، عرض ونقد، كريم متى، منشورات جامعة قاديوس، بنغاري، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
* الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، توفيق الطويل، دار النهضة، الطبعة الثانية.

* الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
* فلسفة العلم، صلاح قنصوة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م.
* فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، سالم يفوت، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
* فلسفة العلوم، ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م.
* فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
* الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان، يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢م.
* الفلسفة أنواعها مشكلاتها، هنتر ميد، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
* فلسفة برتراند رسل، محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
* فلسفة ديكارت ومنهجه، مهدي فضل الله، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٦م.
* الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م.
* الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
* فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة.
* فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
* في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
* في فلسفة العلوم ومناهج البحث، حسن عبد الحميد ومحمد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠م.
* في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية.
* قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م.
* قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

* قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، سارة بنت عبد المحسن آل سعود، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
* كانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
* لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، دار صادر، بيروت.
* مبادئ الفلسفة والأخلاق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، الكويت، وزارة التربية، ١٩٦٩م.
* مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي وابنه، دار الرحمة.
* مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة، لبنان، ١٩٨٦م.
* مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام، الطبعة الأولى، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٧م.
* مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
* مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢م.
* مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.
* المرسل، الرسول، الرسالة، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
* المسألة الفلسفية، عبد الرحمٰن مرحبا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦١م.
* مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، مطبعة المعارف، ١٩٣٨م.
* مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
* مشكلات الفلسفة، ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
* المشكلة الخلقية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
* مشكلة الفلسفة، ضمن سلسلة مشكلات الفلسفة، زكريا إبراهيم.
* مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمٰن الزنيدي، مكتبة المؤيد السعودية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

* مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
* معارك فكرية، محمود أمين العالم، دار الهلال.
* المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
* معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل.
* المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
* المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، أسامة علي حسن الموسى، جامعة الكويت، ١٩٩٧م.
* مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار النهضة العربية، بيروت.
* مفهوم المعنى، دراسة تحليلية، عزمي إسلام، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
* مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم، رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م.
* مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣م.
* مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، ياسين خليل، مطبعة دار الكتب، بيروت، ١٩٧٠م.
* المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٦٨م.
* المنطق الحديث، ومناهج البحث، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة.
* المنطق الرمزي، نشأته وتطوره، محمود فهمي زيدان، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٩م.
* المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م.
* منطق المعرفة العلمية، تحليل منطقي للأفكار والقضايا في المعرفة التجريبية والبرهانية، ياسين خليل، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ١٩٧١م.
* المنطق، نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

* المنقذ من الضلال، الغزالي، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٨٣م.
* موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
* الموسوعة الفلسفية، بإشراف روزنتال ويودين، ترجمة سير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
* موسوعة لالاند الفلسفية، آندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
* الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
* ميزان الحق، أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م.
* النبوات، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
* نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريشنباخ، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
* النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، سلسلة الاشتراكية العلمية.
* نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، أحمد عبد المهيمن، دار الوفاء، الإسكندرية.
* نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، الكتاب الأول «المعرفة بين الشك واليقين»، راجح عبد الحميد كردي، دار الفرقان، الأردن، الطبعة ٢٠٠٤م.
* نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية.
* نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي مجيب محمود، عاطف أحمد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.
* نقض المنطق، ابن تيمية، تصحيح محمد حامد الفقي، بيروت، المكتبة العلمية.

ثالثاً: الدوريات:

* مجلة الآداب، العدد الرابع، السنة السابعة عشرة.
* مجلة الحرس الوطني، شوال، ١٤٠٦هـ ـ يونيو ١٩٨٦م.
* مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع.
* مجلة الفكر المعاصر، العدد الخامس عشر، مايو ١٩٦٦م.
* مجلة المجلة، العدد الثلاثون، السنة الثالثة، ذو القعدة، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة